UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00263125 7

Kalweit, Paul
Die praktische Begrundung
des Gottesbegriffs bei Lotze

B
3298
G6K2

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diepraktischebeg00kalw

DIE

PRAKTISCHE BEGRÜNDUNG DES GOTTESBEGRIFFS BEI LOTZE.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT JENA

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT VON

KALWEIT

DIREKTOR DES PREDIGERSEMINARS IN NAUMBURG a. Qu. (Schlesien).

JENA.

DRUCK VON ANT. KÄMPFE.

1900.

B
3298
G6K2

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

Jena, den 24. Februar 1900.

Professor Dr. **Pierstorff**,
d. Z. Dekan der phil. Fakultät.

Meinem lieben Vater.

Verzeichnis der citierten Schriften.

Lotze, Mikrokosmus, 3. Auflage	citiert Mikr. I, II, III.
„ Metaphysik vom Jahre 1841	„ Met. v. 41.
„ Metaphysik vom Jahre 1879	„ Met. v. 79.
„ Religionsphilosophie	„ R. Ph.
„ Religionsphilosophie von 1882	„ R. Ph. v. 1882.
„ Kleine Schriften	„ Kl. Schr. I, II, III.
„ Streitschriften, erstes Heft	„ Streitschr.
Wentscher, Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung	„ Wentscher.
Schäfer, Lotzes Lehre vom Absoluten	„ Schäfer.
Stählin, Kant, Lotze, Albrecht Ritschl	„ Stählin.
Biedermann, Christliche Dogmatik	„ Chr. Dog.
Pfleiderer, Religionsphilosophie, 3. Auflage	„ R. Ph.

Die Fassung des Gottesbegriffs ist nie das Produkt eines von den praktischen Bedürfnissen des menschlichen Geistes losgelösten Denkens allein. Am Gottesbegriffe wird es deutlicher als an jedem andern Gegenstande philosophischer Betrachtung, dass „hinter der logischen Arbeit des Begründens und Folgerns als treibende, lenkende, hemmende Agentien psychische und historische Mächte stehen, selbst zum grossen Teil nichtlogischer Natur, aber stärker als alle Logik“ (Falckenberg: Gesch. d. neuern Phil., Leipzig 1886, S. 2). Wenn ein Cartesius den Uebergang vom Selbstbewusstsein zum objektiven Erkennen nur mit Hilfe der Gottesidee findet, so enthält bei ihm der Gottesbegriff von Anfang an ethische Bestimmungen. Es ist offenbar ein Postulat der praktischen Vernunft, wenn Cartesius behauptet, dass Gott unmöglich den Menschen täuschen könne. Man erkennt in seiner Fassung des Gottesbegriffs den Philosophen wieder, dessen Ausgangspunkt — der Zweifel an allem — nicht ein skeptischer Einfall, sondern im letzten Grunde eine sittliche Forderung ist. Auch bei Spinoza lässt sich ein Gleiches nachweisen. Die Gleichung: Gott = absolute Substanz, hat ihre Wurzel nicht in einem theoretischen Axiom allein, sondern in dem gesamten Geistesleben des Philosophen. Spinoza hat keinen Missgriff gethan, als er seinem Hauptwerke, in dem er seinen Gottesbegriff entwickelt, den Titel Ethik gab. Der spinozistische Gottesbegriff konnte nur in dem Gemüt eines Mannes entspringen, der „die menschlichen Handlungen und Begierden ganz so betrachtet, als wenn die Rede wäre von Linien, Flächen und Körpern“, der sich eifrig bemüht, „die menschlichen Handlungen nicht zu belachen, noch zu beklagen, noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen“. Dieselbe Leidenschaftslosigkeit, die er in sich findet, legt der Philosoph seinem Gotte bei. Der Unterschied zwischen dem Gottesbegriffe des Spinoza und dem des Leibniz ist gleich dem Unterschiede

zwischen den beiden Persönlichkeiten. Wir finden in dem Gottesbilde, das Leibniz entwirft, die Züge des optimistisch gesinnten Weisen wieder. Der Gottesbegriff Kants hat offenbar seine Prägung vom kategorischen Imperativ empfangen.

Wir schliessen diese Uebersicht, die sich leicht erweitern liesse, mit dem Königsberger Denker, weil bei ihm zuerst die klare Einsicht sich findet, dass die praktische Vernunft in Sachen des Gottesglaubens ein entscheidendes Wort zu sprechen hat.

Ein mögliches Missverständnis abzuwehren, sei gleich hier erklärt, dass es nicht der Sinn der bisherigen Ausführungen sein soll, dass Fassungen des Gottesbegriffs, die von der praktischen Bestimmtheit des menschlichen Geistes nicht unabhängig sind, keinen objektiven Erkenntniswert hätten. Wenn Spinoza mit seiner Behauptung von den zahllosen Attributen in Gott eine Wahrheit ausgesprochen hat, so ist von vornherein die Möglichkeit zuzugeben, dass aus der Berührung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen verschiedene Gestaltungen des Gottesbegriffs hervorgehen können, welche alle ihre Wahrheit haben. Ist es richtig, das Wesen Gottes nicht als das allgemeine unterschiedslose Sein, sondern als die Einheit einer unendlichen Fülle konkreter Bestimmungen zu fassen, so muss es auch erlaubt sein, aus der Beziehung von göttlichem und menschlichem Geiste aufeinander eine Vielheit von Wirkungen hervorgehend zu denken, denen allen Wirklichkeit zukommt. Gottes Wesen an sich, abgesehen von seiner Auffassung durch den Geist des Menschen, erkennen zu wollen, ist notwendig ein unausführbares Unternehmen. Jede wirkliche Erkenntnis ist eine Wirkung, die in der Berührung von Subjekt und Objekt ihren Ursprung hat. Darum erhält das, was wir Eigenschaft eines Dinges nennen, seine Wirklichkeit nicht allein vom Objekt, sondern ebenso sehr auch vom Subjekt. Die Farbe, die wir sehen, ist wirklich, und sie büsst nichts von ihrer Wirklichkeit ein durch die Erkenntnis, dass zu ihrer Entstehung die Beschaffenheit unseres Geistes wesentlich beigetragen hat. Hieraus aber folgt, dass Wirklichkeit im strengsten Sinne ebenso auch den Wirkungen zukommen kann, an deren Erzeugung auch Gemüt und Willen des Menschen beteiligt waren. Die Entscheidung darüber, ob etwas wirklich ist oder nicht, wird darum nie schon aus dem Nachweis getroffen werden können

ob die behauptete Erkenntnis in ihrer Entstehung auf das Denken oder die sogenannten praktischen Seiten des menschlichen Geistes zurückgeht, sondern es wird in jedem Falle einer besonderen sorgfältigen Prüfung bedürfen. Allerdings muss zugestanden werden, dass eine solche Prüfung in besonderem Masse da am Platze ist, wo die Gefahr der Verfälschung des Urteils durch die Wünsche des menschlichen Herzens besteht. Wogegen wir uns wenden, ist die abstrakte Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft und die Meinung, als käme jener allein Wahrheit im strengen Sinne zu, und als brächte es diese immer nur zu einer Erkenntnis aus subjektiv zureichenden Gründen.

Hier liegt auch der Punkt, an dem über Kant hinausgegangen werden muss. Gewiss ist es nicht Kants Meinung gewesen, dass der durch die praktische Vernunft begründete Gottesglaube auf eine blosse Illusion hinauskomme, aber die Möglichkeit einer solchen Auffassung wird zugegeben werden müssen. Jeder Versuch einer praktischen Begründung des Gottesbegriffs wird deshalb darauf bedacht sein müssen, sich gegen den Vorwurf, bloss subjektive Behauptungen aufgestellt zu haben, zu sichern.

Unter den neuern Philosophen findet sich bei Lotze sowohl eine metaphysische als eine praktische Begründung des Gottesbegriffs. Für ihn besteht also ein so ausschliessender Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft wie für Kant nicht. Immerhin ist dieser Gegensatz vorhanden, und es fragt sich, wie weit es Lotze gelungen ist, die beiden bei ihm sich findenden Gedankenreihen miteinander befriedigend in Einklang zu setzen. Eine Behandlung der Frage, wie bei Lotze die praktische Begründung des Gottesbegriffs sich gestaltet, wird für die Aufhellung des darin liegenden allgemeineren Problems nicht ohne Nutzen sein.

An dieser Stelle sei ausdrücklich bemerkt, dass der folgenden Abhandlung ein rein historisches Interesse zu Grunde liegt, und dass mit dem Bestreben, die Lotze'schen Gedanken möglichst gegen Missverständnisse zu sichern, sich nicht die Absicht verbindet, die eigenen religionsphilosophischen Anschauungen zur Darstellung zu bringen.

1. Die metaphysische Grundlegung.

Bevor wir in die Darstellung der Gedankenreihen Lotzes, die zur praktischen Begründung seines Gottesbegriffs führen, eintreten, müssen wir uns vergegenwärtigen, was für die Fassung des Gottesbegriffs die metaphysischen Betrachtungen unseres Philosophen geleistet haben. Denn wie schon oben angedeutet wurde, werden von Lotze Gottesglaube und Gottesbegriff nicht wie bei Kant ausschliesslich auf Postulate der praktischen Vernunft gestützt. Vielmehr tritt bei ihm die praktische Betrachtung der metaphysischen nur ergänzend zur Seite, um zu der aus theoretischen Gründen feststehenden Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und dem allgemeinen Charakter seiner Existenzweise nähere Bestimmungen über sein Wesen hinzuzufügen. Wir können uns aber hier um so kürzer fassen, als die metaphysische Begründung des Gottesbegriffs bereits von anderer Seite besonders behandelt ist[1]).

I. Eine Grundfrage bildet für Lotze das Problem des transeunten Wirkens. Wie ist es möglich, dass ein Ding auf ein anderes wirkt, dass auf die Veränderung eines Zustandes in dem Dinge *A* eine bestimmte Veränderung des bisherigen Zustandes in dem Dinge *B* folgt?

Völlig unbefriedigend sind die Erklärungen, nach welchen der Uebergang eines Einflusses, einer Wirkung, einer Kraft oder eines Zustandes von *A* auf *B* stattfindet, denn sie geben nicht eine wirkliche Erklärung, sondern nur einen neuen Ausdruck für das dadurch nicht bekannter werdende Rätsel — noch ganz abgesehen von den sonstigen damit verbundenen Unmöglichkeiten[2]). Das Misslingen der Bestrebungen, die vergeblich eine befriedigende Erklärung suchten, führte zu den Versuchen, den Weltlauf ohne die Voraussetzung des transeunten Wirkens begreiflich zu machen. Der erste derartige Versuch — die Lehre des Occasionalismus — ist entweder eine blosse Bezeichnung des Problems oder „eine unwissenschaftliche Zuflucht zu der unerforschlichen Allmacht Gottes, die schon verstehen werde, das zu besorgen, was wir in Gedanken gar nicht begreifen können[3])."

1) Max Wentscher. Vgl. auch Schäfer.
2) Met. v. 79, S. 112 f. Mikr. III, S. 484.
3) Met. v. 79, S. 122 ff. Rel. Phil. 94, 3. Aufl., §§ 23, 24.

Die Hypothese einer prästabilierten Harmonie leidet an unwahrscheinlicher Künstlichkeit, und so kommt ihr Sympathie nicht entgegen. Es mag zugegeben werden, dass dieses Widerstreben mehr auf einer Stimmung als auf theoretischen Gründen beruht. Da jedoch diese ganze Auffassung nur unter der Voraussetzung eines lückenlosen Determinismus haltbar ist, die Erfahrung aber eine solche Annahme keineswegs begünstigt, so wird man die Hypothese von der prästabilierten Harmonie so lange zurückweisen dürfen, als sich nicht die Unmöglichkeit einer andern Erklärung des vorliegenden Problems ergeben hat[1]).

Die Lösung des Problems ist nur möglich, wenn die einzelnen Dinge, welche der gewöhnlichen Erfahrung als abgeschlossene Wesen für sich erscheinen, als unselbständige Teile eines einzigen realen Wesens *M* angesehen werden. Dadurch wird das transeunte Wirken von *A* auf *B* zu einem immanenten Wirken innerhalb eines einzigen Wesens *M*, und dieses hat für unser Verständnis nicht die gleichen Schwierigkeiten wie das transeunte Wirken; es ist für sich selbst genügend klar[2]).

Wir sind so zu der Annahme eines einzigen realen Wesens, einer alle Dinge als ihre Teile umfassenden, sie innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz, gelangt. Doch ist hiermit noch nichts darüber ausgesagt was dieses Wesen ist[3]). Zu einer Bestimmung vermag uns noch die folgende metaphysische Betrachtung zu verhelfen.

II. Sind die Dinge als Teile einer unendlichen Substanz aufzufassen, so muss sich in ihnen das Wesen dieser Substanz wiederfinden. Gelingt es demnach, festzustellen, was das Wesen der Dinge ist, so ist damit zugleich die Frage beantwortet, was jene unendliche Substanz sei. Wir können hier die Ausführungen übergehen, die sich polemisch gegen den Begriff des reinen Seins wenden und das Sein als ein in Beziehungen Stehen beschreiben, ebenso die Auseinandersetzungen mit Herbart über die Unmöglichkeit, das Wesen der Dinge als einfache Qualität zu fassen.

Für uns kommt hier allein die Frage in Betracht, wie im Dinge Einheit des Wesens und Wechsel der Zustände mitein-

1) Met. v. 79, S. 125 ff.

2) Met. v. 79, Cap. VI, S. 133 ff. Rel. Phil. §§ 25, 26. Mikr. III, S. 486.

3) Rel. Phil. § 28.

ander zu vereinen seien. Es giebt nur ein für uns völlig durchsichtiges Beispiel, das die Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Vereinigung uns zeigt — unsere eigene Seele. Hier ist uns in unmittelbarer Erfahrung das in allem Wechsel seiner Zustände beharrende Subjekt gegeben. Ausser diesem Beispiele aber kennen wir kein zweites. Es ist somit nahegelegt, das Wesen der Dinge ähnlich der menschlichen Seele zu denken. „Man kann freilich sagen: so gut die Seele diese Postulate (Vereinigung von Einheit des Wesens und Wechsel der Zustände) auf ihre Weise befriedigt, so gut können es die Dinge auf eine andere uns ganz unbekannte Weise. Allein man hätte doch bloss dann Grund, auf dieser Annahme zu bestehen, wenn es unmöglich wäre, auf die Dinge selbst die geistige Natur zu übertragen, durch welche dasselbe Postulat auf bekannte Weise erfüllt wird." Da ein solcher Grund nicht aufzutreiben ist, so besteht kein Hindernis, den Ausspruch des Idealismus, dass nur die Geister real seien, in den andern umzukehren, dass alles Reale Geist sei[1]). Damit ist nun zugleich erklärt, dass auch jene unendliche Substanz, die alle Dinge in sich befasst, Geist ist[2]). So hat uns die metaphysische Betrachtung zu der Annahme eines unendlichen geistigen Wesens geführt. Wie aber nun weiter dieses geistige Wesen zu denken sei, ob als bewusster persönlicher Geist oder unbewusste Weltseele, darüber geben die metaphysischen Erörterungen keine Auskunft. Hier ist die Stelle, an der die praktische Betrachtung einzusetzen hat.

2. Der weitere Gang der Untersuchung.

In seinen Grundzügen der Religionsphilosophie befolgt Lotze die Methode, dass er das durch die metaphysische Betrachtung gewonnene unendliche geistige Wesen gleich dem persönlichen Gott des religiösen Glaubens setzt und die gegen diese Identificierung sich erhebenden Einwände zu entkräften sucht. Ist das Wesen Gottes als persönlicher Geist festgestellt, so werden dann weiter die metaphysischen und ethischen Eigenschaften Gottes abgehandelt. Gegen diese Behandlung lässt sich einwenden, dass

1) Vgl. Mikr. III, IX. Buch, III. Cap. Rel. Phil. § 35.
2) Rel. Phil. § 36.

die Aussagen, die über das Wesen Gottes gemacht werden, nicht genügend vorbereitet und darum auch nicht genügend gestützt sind. Auch im Mikrokosmus ist der Schein nicht ganz vermieden, als würden die dem religiösen Bewusstsein wertvollen Bestimmungen des göttlichen Wesens in etwas äusserlicher Art hinterher hinzugefügt und als fehlte eine rechte Vermittlung mit den Grundanschauungen des Systems. Aber dieser Einwand, wenn er überhaupt etwas zu bedeuten hat, kann sich nur auf die Form beziehen. In den früheren Teilen des Werkes ist wohl vorbereitet und begründet, was am Schlusse als Resultat erscheint. Und wenn nicht immer die Verbindung, die zwischen den letzten Aussagen und ihrer früheren Vorbereitung besteht, ausdrücklich hergestellt ist, so hat es sich nach Lotzes Meinung um leicht zu ergänzende Mittelglieder gehandelt, die er mit Stillschweigen glaubte übergehen zu dürfen. Wir werden freilich ein solches Recht nicht in Anspruch nehmen dürfen, und so werden wir das, was Lotze zu seiner Fassung des Gottesbegriffs bringt, bis dahin verfolgen müssen, wo seine Wurzeln liegen - - und das ist das menschliche Geistesleben. Der methodische Fortschritt wird sich dann weiter von selbst ergeben.

3. Die Einheit der Seele und die Mehrheit ihrer Vermögen.

Die Seele ist unbeschadet der in den metaphysischen Untersuchungen behaupteten Einheit aller Dinge dennoch als vom Körper verschieden zu denken. Es ist unmöglich, das geistige Leben allein als ein Produkt körperlicher Vorgänge aufzufassen, so gross immer der Einfluss des Leibes auf die Seele sein mag. Wenn auch die Behauptung der Willensfreiheit und die augenscheinliche Unvergleichbarkeit physischer und psychischer Vorgänge noch nicht ein zwingender Beweis für die Notwendigkeit, eine Seele anzunehmen, sind[1], so bietet uns die innere Erfahrung die Thatsache einer Einheit des Bewusstseins als den dritten und nicht zu überwältigenden Grund dar, auf welchem allerdings die Ueberzeugung von der Selbständigkeit eines Seelenwesens ruhen

1. Met. S. 70. S. 473 ff. Mikr. I, S. 164 ff.

kann[1]. Ohne die Voraussetzung eines selbständigen Seelenwesens ist die Thatsache der Einheit unseres Bewusstseins schlechterdings unerklärlich. Der Einwurf, es liesse sich die Einheit des Bewusstseins ebenso wie eine resultierende Bewegung aus dem Zusammenwirken vieler Componenten ableiten, ist nicht stichhaltig. Der Vergleich, in den dieser Einwand sich kleidet, hinkt. Denn mehrere Bewegungen setzen sich nur dann in eine einzige um, wenn sie auf ein und dasselbe Element treffen. So würde jener Einwurf vielmehr ein Beweis für die Richtigkeit der Ansicht sein, die von ihm widerlegt werden sollte[2]). So ist die Seele nicht ein Nebenerfolg irgend welcher mechanischer Vorgänge, sondern ein selbständiges und, wie weiter behauptet werden muss, einheitliches Wesen. Zwar könnten gegen den Schluss: die Seele erscheint uns als einheitliches Wesen, also ist sie ein solches, Einwendungen erhoben werden, es könnte mit scheinbarem Recht darauf hingewiesen werden, „dass mit fast unwiderstehlicher Ueberredungskraft sich im Laufe unserer innern Entwicklung gar viele Ueberzeugungen einstellen, die trotz der siegreichen Klarheit, mit welcher sie das unbefangene Gemüt überwältigen, doch dem schärfern Nachdenken sich als Fehlschlüsse darstellen". „So sei auch jene Einheit des Ich doch nur die Gestalt, in welcher unser eigenes Wesen sich selbst erscheint, und so wenig wir an der Art, in welcher andere Dinge uns erscheinen und sich darstellen, unmittelbar einen Anblick ihrer wahren Natur besitzen, so wenig müsse unser eigenes Wesen eine unteilbare Einheit deshalb sein, weil wir selbst uns so vorkommen[3])." Aber die Thatsache, dass wir überhaupt uns erscheinen können, ist ein klarer Beweis für die Einheit unseres Wesens. „Wäre der Inhalt dessen, als was wir uns erscheinen, ein völlig anderer, kämen wir uns selbst vielmehr als eine zusammenhanglose Vielheit vor, so würden wir auch daraus, aus der blossen Möglichkeit, dass wir überhaupt etwie uns vorkommen, auf die notwendige Einheit unseres Wesens zurückschliessen, diesmal in vollem Widerspruch mit dem, was unsere Selbstbeobachtung uns als unser eigenes Bild vorhielte. Nicht darauf kommt es an, als was ein

1) Met. v. 79, S. 476. Mikr. I, S. 170.
2) Met. v. 79, S. 478.
3) Mikr. I, S. 174 f.

Wesen sich selbst erscheint: kann es überhaupt sich selbst oder kann anderes ihm erscheinen, so muss es notwendig in einer vollkommenen Unteilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheines zusammenfassen können[1])."

Aber aus der Einheit des Subjekts folgt nicht, dass sein Wesen in einem einzigen Prädikat aufgeht, mit andern Worten: aus der Einheit der Seele ist nicht voreilig zu schliessen, dass in ihr nur ein Grundvermögen sich finde, aus dem die andern Vermögen abgeleitet werden müssten. Es darf hier nicht durch irgend welche Voraussetzungen dem vorgegriffen werden, worüber allein genaue Beobachtung der Thatsachen entscheiden kann. Die Anwendung des Grundsatzes, dass jede Mehrheit ursprünglicher Vermögen der Einheit der Seele widerspreche und das daraus hervorgehende Bestreben, um jeden Preis hier die Ableitung aus einem einzigen Urvermögen zu erreichen, „führt nur in die Versuchung, von dem Gehalte des Thatsächlichen unbewusst etwas abzubrechen, um den bequemeren Rest leichter zu erklären[2])." Die Wirklichkeit zeigt uns auch auf Schritt und Tritt die Vereinigung vieler Prädikate in einem Subjekt, ohne dass durch diese Thatsache die Einheit des Wesens aufgehoben würde. Dass hier eine Schwierigkeit für das Denken vorliegt, soll gewiss nicht bestritten werden. Aber die Schwierigkeit wird nicht dadurch gehoben, dass man die Thatsachen leugnet oder ihnen Gewalt anthut. Zugegeben muss allerdings werden, dass eine ältere Psychologie entschiedene Missgriffe gemacht hat, wenn sie die verschiedenen Aeusserungen der Seele durch die Annahme ebenso vieler Seelenvermögen erklären zu können glaubte. Aber der von ihr vertretene Grundgedanke, dass in der Seele mehrere aufeinander nicht zurückführbare Vermögen vorhanden seien, war doch richtig und ist auch nicht durch Herbarts psychologische Untersuchungen widerlegt worden. Es wird für immer unmöglich bleiben, aus dem blossen Vorstellungsverlauf die Entstehung des Gefühls oder aus dem Gefühl die Entstehung des Wollens abzuleiten und begreiflich zu machen. Wenn auch unsere Erfahrung die Vereinigung von Vorstellung, Gefühl und Streben zu einem Gesamtzustande unserer Seele als thatsächlich aufweist, so

1) Mikr. I, S. 175. Vgl. Met. v. 70, S. 482 ff.

2) Mikr. I, S. 195.

erhalten wir doch dadurch nicht die Berechtigung, jene drei Vermögen zu vermischen und ihre Unterschiede auszulöschen. „Sehen wir ab von dieser Erfahrung, so würde die bloss vorstellende Seele keinen Grund in sich finden, eine innere Veränderung, wäre sie selbst gefahrdrohend für die Fortdauer ihres Daseins, anders als mit der gleichgültigen Schärfe der Beobachtung aufzufassen, mit der sie jeden andern Widerstreit von Kräften beobachten würde; entstände ferner aus anderen Quellen doch neben der Wahrnehmung noch ein Gefühl, so würde die bloss fühlende Seele selbst in dem höchsten Schmerze weder Grund noch Befähigung in sich finden, zu einem Streben nach Veränderung überzugehen; sie würde leiden, ohne zum Wollen aufgeregt zu werden[1])." So muss die Dreiheit der Seelenvermögen als eine gegebene Thatsache anerkannt werden.

Durch diese Dreiheit ihrer Vermögen wird aber die Einheit der Seele nicht aufgehoben. Nur für unsere Erkenntnis fällt in eine Dreiheit auseinander, was seinem Wesen nach eins ist. In jeder Form ihres Wirkens ist die ganze Seele thätig. „Fassen wir einen bewegten Körper in einem einzigen Punkte seiner Bahn ins Auge, so kann niemand sagen, mit welcher Richtung und Geschwindigkeit er durch ihn hindurchgeht, und dennoch wirkt in ihm auch in diesem Augenblicke vollständig die Bewegung, welche über die Fortsetzung seiner Bahn im nächsten entscheidet. Beobachten wir die Seele nur in ihrem Vorstellen, so liegt in diesem einen Element ihres Lebens für uns nicht ihre ganze Natur ausgesprochen, aus der im nächsten Augenblicke der Uebergang in Gefühl und Streben erfolgen kann; dennoch ist auch in diesem Bruchstück ihres Entwicklungsganges diese volle Natur wirksam vorhanden[2])." Demnach: „jede Seele ist das, als was sie sich giebt: in bestimmten Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen lebende Einheit[3])."

Stellen wir also fest: 1) Die Seele ist ein selbständiges, einheitliches Wesen. 2) In der Seele sind drei Urvermögen: Vorstellen, Fühlen, Wollen anzuerkennen.

1) Mikr. I, S. 200 f.
2) Mikr. I, S. 202.
3) Met. v. 79, S. 486.

Dies Resultat ist wichtig. Es folgt schon hieraus, dass für unsere Auffassung des höchsten Weltgrundes nicht allein das reine Denken massgebend ist, sondern neben ihm auch Gefühl und Wille sich geltend machen dürfen; es folgt aber auch die Verpflichtung, bei allen weitern Folgerungen nicht die wesentliche Einheit des menschlichen Geisteslebens aus den Augen zu verlieren, d. h. in unserm Falle: wenn praktische Bedürfnisse des Gemüts uns zu bestimmten Auffassungen des göttlichen Wesens nötigen, doch keine Aussage ohne die Kontrolle durch das Denken zu machen. Es ist schon hier den Ansprüchen eines übertriebenen Intellektualismus entgegengetreten, aber eben so sehr auch allen blossen Phantasieen, die über alle Forderungen des Denkens sich hinwegsetzen, ein Riegel vorgeschoben. Wer meint, über das Wesen Gottes sich in zügellosen Spekulationen ergehen zu dürfen, hat kein Recht, sich auf Lotze zu berufen.

4. Die Begründung des Ich aus dem Selbstgefühl.

Eine bedeutsame Ergänzung, aus der wichtige Folgerungen sich ergeben werden, erhalten die bisherigen Resultate durch Lotzes Ausführungen über das Ich. Die Frage lautet: „Wie kommen wir dazu, die Mannigfaltigkeit alles Vorstellbaren in diese zwei Teile zu scheiden, das eine Ich und ihm gegenüber die unzählbare Fülle alles Uebrigen?“[1] Unmöglich kann heute noch die Behauptung festgehalten werden, dass das Selbstbewusstsein der ursprünglichste Besitz des Geistes und als solcher angeboren sei — wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem eine vergangene Philosophie diese Ansicht vertrat. Der Widerspruch der Erfahrung ist so offenkundig, dass es weiterer Widerlegung nicht bedarf. Auf Schwierigkeiten stossen aber auch die Meinungen, welche das Selbstbewusstsein entweder aus einem ursprünglichen Streben zu seiner Entfaltung oder aus dem Mechanismus des Vorstellungsverlaufs als glückliches Nebenerzeugnis hervorgehen lassen. Ueberhaupt bringen es alle Bemühungen, die allein auf die vorstellende Kraft des Geistes reflektieren, zu keiner wirklichen Lösung. Wenn es auch eine richtige Beobachtung ist, dass bei allen

[1] Mikr. I, S. 270.

übrigen Vorstellungen Denkendes und Gedachtes im Gegensatze zu einander stehen, im Vorstellen des Ich aber zusammenfallen, so ist doch hiermit nur die allgemeine Natur jedes Ich beschrieben, keineswegs aber deutlich gemacht, wodurch sich hiervon nun unser Ich unterscheidet[1]). Gesetzt, wir vermöchten genau und vollständig alle Merkmale anzugeben, wodurch unser Ich von allen andern Gegenständen der Wahrnehmung sich unterscheidet, gesetzt, wir sähen auch vollkommen ein, dass hier das vollkommen erkannte Wesen mit dem erkennenden identisch ist, so würden wir damit doch nicht entfernt das erreichen, was wir in unserm wirklichen Leben als Selbstbewusstsein kennen und geniessen. Auch dieses Wissen um das Ich bliebe nur ein gegenständliches Bewusstsein, und es wäre nichts darin von dem eigentümlichen Wert zu finden, den wir in Wirklichkeit unserm Ich beilegen. Wie alle Werte des Vorgestellten, so wird auch dieser nur durch Gefühle der Lust und Unlust ergriffen, und so muss es eine unmittelbare Gewissheit geben von dem, das unser ist. Eine solche, ganz unabhängig von der grösseren oder geringeren Klarheit, dem reichen oder ärmlichen Inhalt der Vorstellung ist in der That vorhanden und zwar in dem Selbstgefühl. Der getretene Wurm unterscheidet gewiss sehr deutlich sein Leiden von der übrigen Welt, während die vollendete Intelligenz eines Engels, würde sie von keinem unmittelbaren Selbstgefühl begleitet, nie einen Grund einsehen würde, warum sie auf ihren Unterschied von der übrigen Welt einen grösseren Wert legen sollte, als auf die zahlreichen Verschiedenheiten der Dinge überhaupt. „So gilt uns" — sagt Lotze abschliessend — „das Selbstbewusstsein nur für die Ausdeutung eines Selbstgefühls, dessen vorangehende und ursprüngliche Lebendigkeit durch die Ausbildung unserer Erkenntnis nicht unmittelbar gesteigert wird, nur der Reichtum und die Klarheit des Bildes, das wir von unserem Wesen uns erkennend entwerfen, erhöht sich im Fortschritt unserer Bildung. Und ebenso allerdings wächst mit ihm die Summe der Gedanken, die den äussern Gegenständen eine Beziehung zu unserm Streben und Wollen geben; nicht nur klarer wird der Inhalt unseres Ich, sondern er dehnt sich aus über einen zunehmenden Umfang; so

1) Mikr. I, S. 270.

wächst mittelbar auch die Lebhaftigkeit des Selbstgefühles, in dem die gebildete Seele reizbar wird für unzählige Verhältnisse, die ihr als Störungen oder Förderungen ihres eigenen Wesens gelten, während sie dem unentwickelten Gemüte nur als gleichgültige Beziehungen zwischen dem Aeussern erscheinen[1])."

5. Die Welt der Werte.

Aus der innigen Verbindung von Vorstellen und Fühlen im menschlichen Ich fliesst eine wichtige Folgerung. Kommt das Selbstbewusstsein nur durch das Selbstgefühl zustande, so giebt es für uns nicht nur eine Welt des Seins, sondern auch eine Welt der Werte. Natürlich sind das nicht zwei verschiedene Welten, die gar nichts miteinander zu thun hätten, sondern es ist die eine Welt, die wir als bloss seiend mit dem reinen Denken, als mehr oder minder wertvoll mit unserm Gefühl auffassen. Zu beachten aber ist zugleich, dass eine solche reinliche Scheidung im Urteil über die Welt des Seins einerseits und über die Welt der Werte andererseits nur in der Abstraktion vollziehbar ist. In der Wirklichkeit findet sich ein so völliges Auseinanderhalten der Beurteilungsweise nirgends. Genauere Beobachtung zeigt uns, dass jede Wahrnehmung von einem Gefühl der Lust oder Unlust begleitet ist. „Jeder einfachen sinnlichen Empfindung, jeder Farbe, jedem Ton entspricht ursprünglich ein eigner Grad der Lust oder Unlust[2])." „Selbst die einfachsten und scheinbar trockensten Begriffe des Denkens sind nie von diesem nebenher gehenden Gefühle ganz entblösst[3])." So ist es für uns eine in der Natur unseres Ich begründete Notwendigkeit, die Dinge nicht allein nach ihrem Sein, sondern auch nach ihrem Werte zu beurteilen.

Für uns giebt es also eine Welt der Werte. Giebt es eine solche nur für uns? Wir erinnern uns, dass Lotze in seinen metaphysischen Untersuchungen zu dem Resultat kam: Alles Reale ist Geist. Was wir Materie nennen, ist in Wahrheit Er-

1) Mikr. I, S. 281 f. Kl. Schr. III, S. 405 f.
2) Mikr. I, S. 272.
3) Mikr. I, S. 273.

scheinung eines Immateriellen. Auf die Annahme unräumlicher geistiger Atome führt Lotzes Anschauung vom Wesen der Dinge. Ist diese Voraussetzung einmal zugestanden — und unser Philosoph ist sich bewusst, ihre Notwendigkeit bewiesen zu haben — so hindert nichts, in jedem dieser einfachen, unteilbaren Wesen „eine Zusammenfassung der äussern Eindrücke, die ihm zukommen, zu Formen der Empfindung und des Genusses anzunehmen[1])." Ja diese Annahme ist dann ein aus den Prämissen von selbst sich ergebender Schluss. „Alles, was an dem Inhalte der Sinnlichkeit unsere Teilnahme erregte, kann nun in diesen Wesen eine Stätte objektiver Existenz haben, und unzählige Ereignisse, auf deren Vorhandensein uns nicht unsere unmittelbare Empfindung, sondern nur der Umweg wissenschaftlicher Untersuchung führt, brauchen nun nicht verloren zu gehen, sondern können im Innern der Stoffe, an denen sie auftreten, zu mannigfacher, uns unbekannter Wärme und Schönheit der Wahrnehmung verwertet werden. Jeder Druck und jede Spannung, welche die Materie erleidet, die Ruhe des sichern Gleichgewichtes wie die Trennung früherer Zusammenhänge, alles dies geschieht nicht nur, sondern ist geschehend zugleich der Gegenstand irgend eines Genusses; jedes einzelne Wesen, mit abgestuften Wechselwirkungen in das Ganze der Welt verflochten, ist, wie einer der grössten Geister unseres Volkes es nannte, ein Spiegel des Universum, den Zusammenhang des Weltalls von seinem Orte aus empfindend und die besondere Ansicht abbildend, welche er diesem Orte und diesem Standpunkte gewährt[2])."

Also die Dinge sind sämtlich belebt und wertempfindend. Wir ziehen schon hier eine wichtige Folgerung: Wenn in allem, was ist, Wertempfindung sich findet, so müssen wir auch jenes unendliche Wesen, welches der Grund der Welt ist, als wertempfindendes denken, und nicht nur als solches, sondern zugleich als wertbestimmendes. Wie alles Sein nur durch dieses Wesen besteht, so müssen auch alle Werte in ihm ihren Grund und ihre Wirklichkeit haben. Es muss selbst der Inbegriff aller Werte sein.

1) Mikr. I, S. 405.
2) Mikr. I, S. 405 f.

Noch zu einer andern Folgerung wären wir berechtigt. Wenn die Welt der Werte nicht allein eine subjektive Vorstellung des menschlichen Geistes ist, sondern zugleich alles, was ist, in Wertverhältnissen untereinander steht, so kann ein Werturteil eine Aussage über das Wesen der Dinge sein und kann so eine grössere Bedeutung für das objektive Erkennen haben, als man ihm für gewöhnlich zuzugestehen bereit ist. Doch ist hier eine besondere Untersuchung erforderlich.

6. Werturteil und objektives Erkennen.

Es ist nicht zu leugnen, dass die Urteile des Verstandes und der wertempfindenden Vernunft nicht immer im Einklange miteinander stehen. Manches, was der Verstand wohl denkbar findet, verwirft doch die Vernunft um seiner innern Unglaublichkeit willen, und umgekehrt wird manches die Vernunft fordern, was der Verstand glaubt anfechten zu müssen[1]). Die dem menschlichen Gemüte eigene glückliche Inkonsequenz lässt freilich diesen Widerspruch oft nicht empfinden, aber er ist vorhanden und kann zu schmerzlichen innern Konflikten führen. Die Frage ist, ob es möglich sein wird, Werturteil und objektives Erkennen in ein solches Verhältnis zu einander zu setzen, dass beide zu ihrem Rechte kommen, dass eines nicht durch das andere vergewaltigt wird, oder anders ausgedrückt: Unter welchen Bedingungen können wir einem Werturteile objektive Wahrheit zumessen?

Wir müssen gestehen, dass uns Lotze hier etwas im Stiche lässt. Es ist uns wenigstens nicht gelungen, in seinen Werken eine direkte Antwort zu finden. Unzweifelhaft ist ja, dass Lotze den Bedürfnissen des Gemüts einen entscheidenden Einfluss auf die Gestaltung seiner Weltanschauung einräumt. Aber andrerseits erklärt er doch auch, dass die lebendige Ueberzeugung von dem Dasein eines absolut Wertvollen etwas ganz anderes sei, als die wissenschaftliche Gewissheit. Dennoch wird es möglich sein, im Sinne Lotzes und aus dem Ganzen seiner Weltanschauung heraus hier eine Entscheidung zu treffen.

1) Vgl. Mikr. I, S. 273 f.

Nach den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung hielten wir uns berechtigt, dem Werturteil eine grössere Bedeutung für die Erkenntnis zuzuweisen, als ihm gewöhnlich zugestanden wird. Doch wird zuerst Klarheit darüber zu schaffen sein, welcher Sinn mit dem Worte Werturteil zu verbinden ist. In der Regel versteht man unter Werturteil eine rein subjektive Aussage. Wenn z. B. erklärt wird, dass der Satz: Gott ist, ein Werturteil sei, so soll damit gesagt werden, dass für ein bestimmtes menschliches Gemüt die Nötigung bestehe, die Existenz Gottes anzunehmen. Ein solches Urteil vermöge aber nichts über das wirkliche Dasein Gottes auszumachen. Ganz richtig, aber man hat, wie wir glauben, den Begriff Werturteil allzusehr verengt, und es darf daher von dieser besonderen Art von Werturteilen nicht ohne weiteres auf alle Urteile, die etwas über den Wert eines Dinges aussagen, geschlossen werden. Will man das Wort Werturteil allein für jene Urteile reservieren, so muss man sich aber auch hüten, nun hieraus Folgerungen in Beziehung auf Aussagen zu ziehen, die nicht unter jenen Begriff fallen. Diese Gefahr aber besteht zweifellos, und es kann ein beachtenswerter Gedanke damit abgethan werden, dass er für ein Werturteil erklärt wird. Dem gegenüber ist daran festzuhalten, dass die Behauptung: Werturteile können nichts über Existenz und wirkliches Wesen eines Dinges entscheiden, nur Gültigkeit als analytisches Urteil hat, dass sie aber nicht als synthetisches Urteil aufgefasst werden darf.

Werturteile in dem angegebenen Sinne sind allerdings nicht Existentialsätze. Aber man wird uns die Berechtigung nicht absprechen können, auch die Beurteilung eines Dinges, dessen Dasein anderswoher feststeht, nach seinem Wert ein Werturteil nennen zu dürfen. Indem wir so Werturteil zunächst im Sinne von Beurteilung eines existierenden Dinges nach seinem Werte nehmen, behaupten wir allerdings, dass es an Erkenntniswert hinter andern Urteilen nicht zurückzustehen braucht. Gewiss subjektiv bleibt auch dieses Urteil, aber nicht mehr als jedes andere auch. Die Subjektivität aus dem Erkennen völlig zu eliminieren, wird nie gelingen, aber es besteht auch dazu keine Veranlassung, und jenes Verlangen, das die Dinge in ihrem An sich zu erkennen begehrt, versteht sich selbst nicht, denn das

heisst, ohne Augen sehen und ohne Ohren hören wollen. Um noch deutlicher zu machen, was wir damit meinen, dass in der Subjektivität an sich noch kein Mangel unseres Erkennens liegt, glauben wir die schönen Ausführungen Lotzes, Mikr. I, S. 396 f. hierher setzen zu sollen: „Die poetische Idee und ihre eigene bedeutsame Schönheit ist es, was an dem Schauspiel uns befriedigt, das wir auf der Bühne sich vor uns entwickeln sehen; niemand glaubt, diesen Genuss zu steigern oder die noch tiefere Wahrheit zu finden, wenn er sich in die Betrachtung der Maschinerien versenken könnte, welche diesen Wechsel der Dekorationen und der Beleuchtung hervorbringen; niemand, indem er den Sinn der gesprochenen Worte in sich aufnimmt, vermisst die deutliche Erkenntnis der physischen Vorgänge, durch welche der Organismus der Darsteller jene tönenden Vibrationen der Stimme erzeugt oder die Bewegung der ausdrucksvollen Geberden ins Werk setzt. Der Lauf der Welt ist dieses Schauspiel; seine wesentliche Wahrheit ist der Sinn, der sich in ihm verständlich für das Gemüt entfaltet; jenes andere aber, was wir oft so gerne wissen möchten und worin wir in befangener Täuschung erst das wahre Wesen der Dinge suchen, ist nichts als der Apparat, auf dem die allein wertvolle Wirklichkeit dieser schönen Erscheinung beruht. Anstatt zu klagen, dass die Sinnlichkeit die wahren Eigenschaften der Dinge ausser uns nicht abbildet, sollten wir glücklich sein, dass sie etwas viel Grösseres und Schöneres an ihre Stelle setzt; nicht gewinnen, sondern verlieren würden wir, wenn wir die leuchtende Herrlichkeit der Farben und des Lichts, die Kraft und Anmut der Töne, die Süsse des Dufts aufopfern müssten, um an der Stelle dieser verschwundenen Welt der mannigfachsten Schönheit uns an der genauesten Anschauung mehr oder minder häufiger, nach dieser oder jener Richtung gehender Schwingungen zu trösten.

Sehen wir deshalb von der Klage ab, als entgehe unserer Wahrnehmung das wahre Wesen der Dinge; eben darin besteht es vielmehr, als was sie uns erscheinen, und alles, was sie sind, ehe sie uns erscheinen, das ist die vermittelnde Vorbereitung für diese endliche Verwirklichung ihres Wesens selbst. Die Schönheit der Farben und der Töne, Wärme und Duft sind es, was an sich die Natur hervorzubringen und auszudrücken ringt

und für sich allein nicht zu erreichen vermag; sie bedarf dazu als des letzten und edelsten Werkzeuges eben des empfindenden Geistes, der allein imstande ist, dem stummen Streben Worte zu geben und in der Pracht der sinnlichen Anschauung zu heller Wirklichkeit zu beleben, was alle jene Bewegungen und Geberden der äussern Welt fruchtlos zu sagen sich bemühten."

Wir dürfen hinzufügen, dass eine gleiche Bedeutung wie den Sinnen, der wertempfindenden Vernunft zukommt. Das Wesen eines Dinges ist wahrhaft erkannt, wenn es nicht nur gleichgültig wahrgenommen, sondern auch sein Wert bestimmt wird. Dasselbe Zutrauen, das wir in die Zuverlässigkeit der Sinne setzen, dürfen wir auch der wertempfindenden Vernunft gewähren. Damit ist nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr gefordert, dass durch genaueste Forschung und Beobachtung versucht werde, die Dinge in ihrem Verhalten und Wirken zu ergründen. Wie die unmittelbare Klarheit der Sinneseindrücke uns nicht der Notwendigkeit mühsamer Untersuchung überhebt, wenn es zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis kommen soll, so gewiss auch nicht die unmittelbare Gewissheit, die mit manchen Wertempfindungen verbunden ist. Aber beide sind doch Ausgangspunkt für alles im Gebiet der Wirklichkeit sich bewegende Forschen. Wir wollen mit unsern Auseinandersetzungen das Recht einer Weltanschauung wahren, welche sich in ihren Voraussetzungen und Folgerungen auch auf Werturteile in dem festgestellten Sinne stützt. Ja wir können uns eigentlich mit einem blossen tolerari potest nicht begnügen. Wir müssten ein jedes System, das auf Wertverhältnisse keine Rücksicht nähme, als lückenhaft und der Wirklichkeit nicht gerecht werdend bezeichnen. Nur in der Vereinigung beider, der Welt des Seins und der Welt der Werte, liegt die volle Wahrheit, denn die Welt der Werte ist, und diese Vereinigung fordert die Einheit des menschlichen Geisteslebens.

Machen wir die Anwendung auf die praktische Begründung und Gestaltung des Gottesbegriffs, so haben wir zu sagen: Wenn menschliche Phantasie ein Wesen konstruierte und mit allen möglichen Vorzügen ausstattete, so folgte daraus allerdings nicht die Existenz dieses Wesens. Wir wiederholen in dieser Hinsicht: Werturteile im engern Sinne sind nicht Existentialsätze. Aber

wenn durch wissenschaftliche Forschung oder eigenes Erleben das Dasein eines höchsten geistigen Weltgrundes gewiss wurde, dann darf sein Wesen auf Grund von Werturteilen in dem festgestellten weiteren Sinne näher bestimmt werden, dann besteht volle Berechtigung, dieses Wesen selbst als die Totalität aller Werte aufzufassen.

Wir fürchten nicht, uns mit diesen Auseinandersetzungen von Lotzes Meinung zu entfernen. Eine Bestätigung glauben wir auch in der Wendung zu finden, die Lotze dem ontologischen Beweise giebt[1]), und deutlicher noch in dem Ausspruche[2]), dass niemals die Zuversicht getrübt werden konnte, es besitze in jenem Gefühl für die Werte der Dinge und ihrer Verhältnisse unsere Vernunft eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung, wie sie in den Grundsätzen der verstandesmässigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung habe. Denn trotz des Zusammenhanges, in dem diese Worte stehen und trotz der folgenden Einschränkung werden wir doch den darin enthaltenen Gedanken, dass auch der wertempfindenden Vernunft sich das Wesen der Dinge offenbare, als eine Lotze'sche Ueberzeügung ansprechen und so als Zeugen für uns aufrufen dürfen.

Doch noch einmal soll zur Verhinderung von Missverständnissen betont werden: man darf Lotze nicht die Unbesonnenheit zutrauen, dass er in jedem Werturteil objektive Erkenntnis sieht. Er weiss vielmehr sehr wohl, „dass keine Quelle der Offenbarung trüber fliesst“[3]) und dass darum hier immer wieder besonnene Prüfung erforderlich ist. Aber allerdings müssen wir auch immer wieder darauf bestehen, dass die Unwahrheit eines Urteils noch nicht damit bewiesen ist, dass es für ein Werturteil erklärt wird.

Noch einer besonderen Art von Werturteilen müssen wir gedenken, der ästhetischen und namentlich der ethischen. Beide haben es nicht zu thun mit dem, was ist, sondern mit dem, was sein soll. Sie messen das Werk der Kunst und die That des menschlichen Willens nach einem Ideal. Ruht das Ideal auf einem Objektiven? Besteht darum auch hier ein Zusammenhang von Werturteil und objektivem Erkennen? Oder ist das Ideal

1) Mikr. III, S. 560 ff.
2) Mikr. I, S. 275.
3) Mikr. I, S. 275.

nur ein Produkt wechselnder menschlicher Gemütszustände, die wiederum abhängig sind von der jeweilig erreichten Kulturlage? Die Frage ist noch nicht im Sinne einer materialistischen Auffassung durch die allerdings unleugbare Thatsache der vielfachen Wandlungen aller Ideale entschieden. Andrerseits dürfen wir aber auch nicht aus dem Umstande, dass uns der Inhalt der wesentlichsten sittlichen Gebote durch sich selbst vollkommen klar scheint, schliessen, ihre innerliche Notwendigkeit müsse sich ebenso unmittelbar aufdrängen, wie sich die einfachsten Grundsätze der Erkenntnis wenigstens als unbewusste Uebung allen Völkern aufgedrängt haben[1]. Lotze trifft die Entscheidung: Die Welt der sittlichen Ueberzeugungen ist ein Ergebnis der Bildung, aber sie entstand nicht durch die Bildung allein, sondern sie hat ihre Wurzel in dem innersten Wesen des Geistes. „Weit entfernt, als eine nebenher laufende Zugabe nur aus der Uebung unserer vorstellenden Thätigkeit zu entstehen, beruht das Sittliche vielmehr auf diesem Grunde des Gefühls, das weit eigentümlicher als die Erkenntnis die wahre Natur des Geistes bezeichnet[2]." Wie die Welt der sittlichen Ueberzeugungen aus dem Zusammenwirken von ursprünglicher Geistesanlage und empirischer Erfahrung erwächst, das muss Gegenstand besonderer Untersuchung sein, an dieser Stelle soll nur daran erinnert werden, dass Lotze weit entfernt ist, objektives Erkennen und ethisches Werturteil abstrakt voneinander zu scheiden. Er ist vielmehr davon durchdrungen, dass auch alle Gewissheit des Erkennens im letzten Grunde auf unmittelbare ethische Ueberzeugungen zurückgeht. „Dafür, dass wir nicht beständig irren, und dass nicht alles doch ganz anders ist, als es unserm besonnensten Denken notwendig scheinen muss, dafür giebt es keine wissenschaftliche Bürgschaft mehr, keine ausser der selbst schon moralischen Gewissheit, dass Sinn und Verstand in der Welt ist[3]." Hier leuchtet nun auch wieder die Beziehung auf Gott auf. Lotze ist geneigt, dem Gedanken des Cartesius zuzustimmen, der die Zweifel an der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis nur durch die Berufung auf Gottes Güte zu lösen weiss, wenngleich er die Schwächen der cartesianischen

1) Mikr. I, S. 276 f.
2) Mikr. I, S. 277.
3) Kl. Schr. III, S. 530. Vgl. Mikr. III, S. 230.

Beweisführung nicht verkennt[1]). Denn der eigentliche Grund aller Gewissheit und Zuversicht liegt nicht in theoretischen Ueberzeugungen, sondern in der Evidenz eines religiösen Glaubens[2]). Durch eine Verbindung der ethischen Werturteile mit dem Gottesbegriff wird somit möglich und notwendig sein, jene von dem Schein, bloss subjektive Aussagen zu sein, zu befreien. Dass alle ethischen Ueberzeugungen wirklichen Halt nur in Gott haben, wird noch besonders zu erörtern sein, hier haben wir nur feststellen wollen, dass nach Lotze den ethischen Ueberzeugungen nicht von vornherein alle Wahrheit abgesprochen werden darf, soll nicht alle Wahrheitserkenntnis überhaupt aufgehoben werden.

Das Resultat unserer Untersuchung fassen wir in folgenden Sätzen zusammen: 1) Werturteile im engeren Sinne sind nicht Existentialsätze. 2) Nicht jedem Werturteile — das Wort in weiterem Sinne genommen — darf aber objektive Wahrheit abgesprochen werden. 3) Werturteile, die auf wirkliche Dinge sich beziehen, können Aussagen über das Wesen der Dinge enthalten. 4) Gewisse ethische Werturteile sind die Grundlage auch des theoretischen Erkennens. 5) Gott ist der letzte Grund aller Wahrheit.

Angedeutet soll noch werden, dass in den sittlichen Werturteilen bereits die Kategorie des Zwecks enthalten ist, die von nun an immer deutlicher hervortreten und ihre Bedeutung geltend machen wird.

7. Angeborne Ideen und Erfahrung in ihrer Bedeutung für die Entstehung sittlicher Ueberzeugungen.

Wir sahen schon, dass nach Lotze alle ethischen Ueberzeugungen aus einem Zusammenwirken von ursprünglicher Geistesanlage und mannigfachen Erfahrungen hervorgehen. So wenig unser Philosoph mit materialistischen Anschauungen sich einverstanden erklären kann, so weit ist er doch auch davon entfernt, a priori ein ethisches System konstruieren zu wollen. In Bezug auf die Verstandesbegriffe, die der Mensch als ursprung-

1) Vgl. Kl. Schr. I, 262; II, 379; III, 60.
2) Kl. Schr. III, S. 312.

lichen Besitz den Eindrücken der Wahrnehmung entgegenbringt, urteilt er ähnlich wie einst Leibniz, als er die Auffassungen von Cartesius und Locke in seinem Begriff von den unendlich kleinen Vorstellungen verband. So wenig er nun entwickelte Verstandesbegriffe als ursprünglichen Besitz des menschlichen Geistes zuzugeben vermag, so wenig auch ein angeborenes Sittengesetz. Es mag wohl richtig sein, dass jene untrügliche Stimme des Gewissens in keinem ganz schweigt. Aber was ist es, was sie bejaht und befiehlt? Ohne Zweifel sehr Verschiedenes. Erziehung, Nationalität, Sitte, Beruf, Zeitgeist haben den grössten Einfluss auf die Bildung sittlicher Anschauungen, so dass zu einer Zeit als heilige Gewissenspflicht empfunden werden kann, was in einer andern als unmenschliche Barbarei verurteilt wird[1]). Aber allerdings gehen die mannigfachen Gestaltungen des Sittlichen nicht allein aus jenen äussern Verhältnissen hervor, in die sich der Mensch hineingestellt sieht, im menschlichen Geistesleben selbst sind treibende Kräfte vorhanden, ohne deren Wirken es nie zu einem Sittlichen kommen würde. Zur Veranschaulichung dürfen wir hier Ausführungen heranziehen, die sich Mikr Buch V, Kap. II finden.

Danach empfindet die Seele Eindrücke nicht nur als ihre Zustände, sondern als Aeusserungen der Dinge, deren unmittelbarer Wert oder Unwert durch Gefühle der Lust oder Unlust anerkannt wird. Hierzu gesellt sich nun die Neigung, jedem einzelnen Empfindungsinhalt eine feste Stelle in der Reihe mit ihm verwandter anzuweisen, die Reihe selbst als ein organisiertes System zu fassen. Von hier ist der Schritt nicht weit bis zu der Reflexion, dass dies und jenes, um seiner Idee zu entsprechen, noch anders sein müsste als es ist. Daher findet sich im Menschen das Bestreben, die Dinge nach seinen Gedanken zu gestalten, ihnen ihren Platz anzuweisen. „Wie bald regt sich z. B. in der Kultur des Bodens der Trieb, seine unberechenbare Oberfläche zur geometrisch genauen Ebene einzuglätten und durch regelmässige scharf geschnittene gerade Linien ihr bestimmte Begrenzung und Einteilung zu geben; wie früh schliesst

1) Mikr. II, S. 312. Vgl. R. Ph., § 80.

sich daran die Vorliebe für eine symmetrische Verteilung der Gegenstände, wie sie die Landschaft nicht kennt[1])!"

Der gleiche Trieb offenbart sich in den Ereignissen und Handlungen des menschlichen Lebens. Es ist dem Menschen nicht genug, dass etwas nur geschieht, sondern dass es legitim geschieht[2]). Daher sehen wir, wie überall die Geburt des Kindes, die Zeit seiner Mannbarkeit, das Eingehen der Ehe, Tod und Bestattung durch besondere Ceremonien ausgezeichnet werden. Welche besondere Gestaltung der Sitten und Gebräuche aber aus jenem Triebe hervorgehen, das könnte nie a priori gesagt werden.

Es ist doch etwas Aehnliches, war wir auf sittlichem Gebiete vor sich gehen sehen. Jede sittliche Handlung ist von dem Bewusstsein unbedingter Verpflichtung begleitet. Der Mensch thut nicht nur etwas, sondern er ist sich bewusst, mit seinem Thun eine Pflicht zu erfüllen, aber hieraus einen Sittencodex a priori abzuleiten, ist unmöglich. Lotze erklärt darum: „Sowie die Erkenntnis des Menschen von dem Glauben an das Vorhandensein einer Wahrheit belebt wird, worin diese aber bestehe, der oft irrenden Untersuchung überlassen bleibt, so möchten wir es fast als den andern wesentlichen Zug der menschlichen Natur bezeichnen, dass sie überhaupt den Gedanken einer Pflicht und eines Sollens mit sich führt; was aber diesen Begriffen entspreche und welche Form des Handelns sie gebieten, darauf hat sie in ihrer Entwicklung erst sich langsam zu besinnen. Ich darf nicht besonders hervorheben, dass es zweierlei ist, was wir behaupten: die entwickelnde Kraft der Erfahrung einerseits, aber ebenso sehr das Vorhandensein des Keimes, auf den sie wirkt. Man wird nie Erfolg haben, wenn man in eine leere Seele hinein das Bewusstsein des Sollens nur vermittelst der Eindrücke der Erfahrung bringen will[3])."

Aber ist das Interesse, das wir an der unverbrüchlichen Gültigkeit der sittlichen Gebote nehmen, wirklich gewahrt, wenn nun doch der Erfahrung ein so grosser Anteil an der Erzeugung sittlicher Werte eingeräumt wird? Muss nicht doch dadurch

1) Mikr. II, S. 198.
2) Mikr. I, S. 217.
3) Mikr. II, S. 212 ff.

wieder alles schwankend und zweifelhaft werden? Und kann unter diesen Umständen noch die Rede davon sein, so ungewisse Bestimmungen mit dem Begriffe Gottes zu verknüpfen? Lotze sind diese Eingriffe nicht fremd gewesen. Aber er bestreitet, dass jenes Bedürfnis, nach welchem die höchsten Grundsätze für unser sittliches Verhalten unabhängig von dem Belieben des Einzelnen sein sollen, wirklich durch einseitige Hervorhebung der psychologischen Frage nach der Entstehung jener Maximen und weiter durch die Behauptung angeborener Ideen befriedigt werde[1]. Auch angeborene Grundsätze der Erkenntnis vermögen die Wahrheit des Erkannten nicht zu verbürgen. Im Gegenteil bliebe denkbar, dass gerade sie für alle Erkenntnis der objektiven Welt ein unüberwindliches Hindernis wären. Ebensowenig vermöchten angeborene moralische Ideen die unbedingte Heiligkeit ihres Inhaltes zu gewährleisten. Niemals kann die Art, wie irgend ein Inhalt unseres geistigen Lebens entstanden ist, über dessen Wahrheit oder Wert entscheiden, das kann erst Sache einer Prüfung sein, die nicht nach dem Geburtsschein, sondern nach dem Wesen fragt[2]. Nur insofern kann darum von angeborenen moralischen Ideen die Rede sein, als der Mensch in sich die Nötigung zu unbedingter Anerkennung gewisser ihn verpflichtender Gebote findet, welches auch immer deren Ursprung sein mag. In diesem Sinne aber müssen die angeborenen Ideen festgehalten werden, weil nie dem Geiste von aussen her etwas als wahr oder gut aufgedrängt werden kann, was er nicht selber infolge seiner eigenen Natur so findet. Der Mensch „wird daher irren und das Wahre sowohl wie das Gute verfehlen, sobald unvollständige Uebersicht oder Leidenschaft ihm den Thatbestand verfälschen, über den er richten soll; wo aber sein Urteil das Richtige trifft, wird es immer nur der Ausdruck seiner eigenen Natur sein, die jetzt durch die vollständige Vorlegung des Thatbestandes zur Aeusserung angeregt wird[3]." Gott konnte in den Menschen nur die Fähigkeit und die Nötigung legen, das, was die Erfahrung zur Prüfung vorhalten würde, als wahr zu erkennen und als gut

1) Kl. Schr. III, S. 529.
2) Vgl. Kl. Schr. III, S. 529.
3) Kl. Schr. III, S. 530.

anzuerkennen, oder als falsch und böse zu verwerfen[1]). Darum streitet die Behauptung, dass alle Sittlichkeit nur aus dem Zusammenwirken von Erfahrung und ursprünglicher Geistesanlage hervorgeht, weder mit der unbedingten Heiligkeit der sittlichen Gebote, noch mit der Möglichkeit, ihre letzte Quelle in Gott zu suchen.

Aber sind hiermit nun wirklich alle Bedenken beseitigt? Sind jene Einwürfe nicht nur mehr für Augenblicke zum Schweigen gebracht als wirklich widerlegt? Zunächst muss aber doch zugestanden werden, dass die Annahme angeborener Ideen, wie sie eine vergangene Philosophie auffasste, nicht geeignet war, grosse Schwierigkeiten zu lösen. Das ist wohl nirgend klarer zu Tage getreten als auf religiösem Gebiet. Jener alte Rationalismus, der seine Vernunftreligion der ursprünglichen Religion des Menschen gleichsetzte, war gar nicht im stande, den eigentümlichen Gesetzen religiösen Werdens und Wachsens gerecht zu werden und konnte darum die mannigfachen Gestaltungen und Formen des religiösen Lebens nur auf Priesterbetrug zurückführen. Zu welch' verkehrten Urteilen jene rationalistische Auffassung geführt hat, ist bekannt. Es kann keine Frage sein, dass Lotzes Anschauung dagegen dem wirklichen Thatbestand mehr gerecht zu werden und die mannigfachen Entwicklungsstufen des sittlichen und religiösen Lebens richtiger zu würdigen vermag[2]).

Aber das menschliche Gemüt beruhigt sich hierbei doch noch nicht, es erhebt neue Fragen. Jener Keim, auf den Lotze die angeborenen Ideen reducierte, scheint ihm doch zu wenig Wert zu besitzen, wenn er nicht so viele ohne Zweifel minderwertige Gestaltungen des Sittlichen zu verhindern die Macht hat. Die Möglichkeit des Irrens scheint ihm hier so gross, dass an einer Lösung der Aufgabe, ein dem Irrtum entnommenes Ideal des Sittlichen zu zeichnen, verzweifelt werden muss. Auch ist es ein quälendes Bewusstsein, dass so viele Menschen nicht nur weit hinter dem Ziele zurückbleiben, sondern ganz vom richtigen Wege abirren, was mit der Annahme einer vernünftigen Weltordnung nicht zu vereinen ist. Lotze gesteht zu, dass mit diesen

1) Kl. Schr. III, S. 530 f.
2) Vgl. Kl. Schr. III, S. 531 f.

Gedanken ein schweres Rätsel berührt wird und dass eine theoretische Lösung der Frage, wie sich mit einer vernünftigen Weltordnung das gänzliche Scheitern so vielen menschlichen Mühens vertrage, unmöglich ist. Aber er kann nicht zugeben, dass nun alle Bemühungen, eine Aenderung herbeizuführen, erfolglos sein müssten, und er kann weiter nicht zugeben, dass damit von der unbedingten Gültigkeit der sittlichen Forderungen etwas abgebrochen würde. „Die selbständige Wahrheit und verpflichtende Majestät der sittlichen Gebote verliert nichts durch die Unfähigkeit, welche so viele, denen sie eingeboren sind, von ihrer klaren Erkenntnis und dem Bewusstsein aller ihrer richtigen Folgen abhält. Innerhalb seines geistigen Besitzes selbst hat der Mensch Entdeckungen zu machen, deren Wert nicht darum verschwindet, weil nur der eine sie macht und der andere nicht[1])." „Ist der Mensch überhaupt bestimmt, erst durch eigene Thätigkeit zu werden, was sein Begriff ihm zu sein befiehlt, so wird er auch die Ideale seines Thuns nicht als ein fertiges Geschenk seiner Organisation in sich finden, sondern im Lauf seiner Entwicklung sich ihrer zu bemächtigen haben[2])."

Jenes Rätsel aber, dessen wir gedachten, kann seine Aufhellung nur in einer anders gearteten Betrachtung finden. Es beginnt sich hier die Frage nach der Bestimmung des Menschen und der Menschheit zu enthüllen, die Kategorie des Zwecks tritt von neuem in unsern Gesichtskreis. Doch müssen wir die Behandlung dieser Frage noch hinausschieben. Hier war festzustellen, dass die Entwicklung des Sittlichen durch viel Irrtum hindurch weder mit der unverbrüchlichen Gültigkeit seiner Forderungen, noch mit der Annahme eines göttlichen Wesens in Widerspruch zu stehen braucht.

10. Das Gute und die Lust.

Bisher haben wir nur von dem Sittlichen im allgemeinen geredet, ohne näher darauf einzugehen, wie wir es zu bestimmen haben. Es ist Zeit, das Versäumte nachzuholen. Ohne Zweifel

1) Kl. Schr. III, S. 533.
2) Mikr. II, S. 311.

ist das Sittliche eine Aufgabe für unser Handeln. Aber was verstehen wir unter Handeln, welchen Aeusserungen unseres Wesens legen wir den auszeichnenden Namen von Handlungen bei? Gewiss nicht dem, was aus der Einwirkung äusserer Eindrücke auf uns mit Notwendigkeit entspränge, ohne dass der Wert dieser Eindrücke für uns durch ein Gefühl des Wohl oder Wehe gemessen worden wäre. Gewiss also nicht dem Mechanismus des Vorstellungsverlaufes, gewiss überhaupt keinem Geschehen, bei dem wir uns gleichsam nur als uninteressierte Zuschauer verhielten. Wie wir nur durch ein unmittelbares Gefühl bestimmte Zustände als unsere empfinden, wie darum das Selbstbewusstsein nicht zu Stande kommt ohne das Selbstgefühl, so ist auch eine Handlung nur als in Verbindung mit Gefühlen von Wert oder Unwert, Lust oder Unlust stehend denkbar. Handlungen gehen nur hervor aus einem Streben nach einem Ziel, dessen Wert von dem handelnden Subjekt empfunden wird. „Könnte man das Streben eines intelligenten Wesens von jedem Schatten lust- und leidvoller Teilnahme für sein Ziel befreien, so würde es sich wieder in jenen unlebendigen Wirkungsdrang verwandeln, aus dem wohl physische Ereignisse aber keine Handlungen entspringen[1]." Ist aber kein Handeln von Empfindungen der Lust abtrennbar, so auch nicht das sittliche Handeln. Nicht in der Abwesenheit jeglichen Lustgefühls kann darum das eigentümliche Wesen des sittlichen Handelns liegen, sondern nur in einer bestimmten Art der Lustempfindung, worüber wir unten noch weiter zu sprechen haben werden. Gewiss sind die Handlungen des Menschen verschieden zu werten, und man wird nicht jeder Handlung, aus der irgend eine Lust entspringt, sittlichen Wert beimessen können. „Ohne Zweifel ist der Wert desjenigen geringer, was nur einer augenblicklichen und zufälligen Lage oder einer individuellen Eigenheit des Gemüts entspricht, auf welches sein Eindruck trifft, grösser der Wert dessen, was mit den allgemeinen und normalen Zügen der Organisation harmonisiert, durch welche der Geist zur Erfüllung seiner Bestimmung befähigt ist; das Höchste mag das sein, was der beständigen Stimmung eines idealen Gemütes wohlthun würde, aus dessen

1) Mikr. II, S. 314.

inneren Zuständen jede Abirrung von dem Zwecke seiner Entwicklung getilgt wäre. Noch höher hinaus dagegen liegt nichts; und der Gedanke eines irgendwie unbedingt Wertvollen, das seinen Wert nicht durch seine Fähigkeit zur Erzeugung von Lust bewiese, überfliegt sich selbst und das, was er wollte[1])."

Damit hat sich Lotze in Gegensatz zu allem sittlichen Rigorismus gesetzt. Er verkennt nicht, dass jenen Bestrebungen, welche die Befolgung der sittlichen Gebote von offenem und verstecktem Egoismus befreien und vor der Vermischung mit unreinen Motiven bewahren wollten, eine lobenswürdige Absicht zu Grunde lag. Aber es muss doch gefragt werden, ob sie das wirklich leisteten, was sie vorgaben, und ob ihre Grundsätze etwas so unbedingt Wertvolles in sich schlossen, wie sie meinten. Es war doch überall übersehen, dass der verachtete Begriff der Lust in einer unabweisbaren Verbindung mit dem des Wertes steht. Die kantische Formel: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", kommt doch schliesslich auf ein grossartiges allumfassendes Utilitätsprincip hinaus. Andere Systeme behaupten, das sittliche Gebot bestehe darin, dass sich das endliche Wesen dem Absoluten unterordne, der menschliche Wille parallel der Entwicklung der unendlichen Idee gehe und in ihrem Sinne arbeite. Aber entweder muss man dann voraussetzen, dass das Absolute selber solche Folgsamkeit will und ihre Thatsächlichkeit als wertvoll empfindet, womit die verabscheute Lust nur in das Absolute hineingetragen, aber nicht beseitigt wäre, oder man muss aus dem Absoluten jede Fähigkeit der Lust und Unlust entfernen und es ganz in die starre Naturgewalt einer gefühllosen, wenn auch immer intelligenten Macht verwandeln. Dann aber ist nicht mehr einzusehen, worin der behauptete Wert dieses Sittlichen noch bestehen soll. Wird endlich das Sittliche in die Autonomie des Ich verlegt, das seine unbedingte Freiheit und Selbständigkeit durchzusetzen versucht, so erkennt man doch hierin bald die Lust eines edlen Stolzes.[2]) Alle Bestrebungen, von dem sittlichen Willen die Lust fernzuhalten, sind gescheitert.

1) Mikr. II, S. 316.

2) Mikr. II, S. 316 ff. Vgl. auch Mikr. III, S. 350.

Es giebt keinen Willen, der nur Wille wäre und losgelöst von einem Gemüt für sich existierte. „Und wenn es so wäre, und die Welt bestände aus lauter intelligenten und wollenden Wesen, deren keines jemals, weder die endlichen Geister noch ihr Gott, im stande wäre, Lust und Unlust zu fühlen, welchen Sinn hätten dann diese Ideale des Willens, die nun nicht einmal mehr jemand hätten, von dem sie gebilligt werden könnten?“ Wo bliebe hier die sittliche Forderung, wenn es immer nur die Aufgabe wäre, an die Stelle des einen gleichgültigen Zustandes einen ebenso gleichgültigen andern zu setzen? „Sollen wir glauben, die Welt gehe so völlig in Etiquette auf, dass es in ihr nur auf Realisierung von Thatbeständen formeller Art ankäme?“[1]) So ist es unmöglich, beim Sittlichen ganz von der Lust abzusehen.

Es hiesse nun aber Lotze gröblich missverstehen, wollte man ihm die Meinung unterschieben, dass Lust in jeder Form und um jeden Preis ihm das Ziel des Strebens sei. Das sittliche Gewissen erhebt hiergegen Einspruch, aber auch schon eine einfache Ueberlegung. Lust an sich ist ein unvollständiger Gedanke, genau so wie Empfindung oder Bewegung an sich. Niemals treffen wir in uns einen Zustand an, der blosse Empfindung wäre, sondern immer eine Empfindung mit bestimmtem Inhalt, rot oder süss, hart oder warm u. s. w. Nirgend stellt sich uns auch in der Wirklichkeit Bewegung an sich dar, sondern immer nur ein Gegenstand mit bestimmter Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung. Ebensowenig giebt es eine Lust an sich. Wie jede Empfindung die durch das Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren genau bestimmte Antwort der Seele auf einen äusseren Reiz ist, so auch jedes Lustgefühl, und wie die mannigfachen Empfindungen qualitativ voneinander verschieden sind und nicht in quantitativen Massverhältnissen zu einander stehen, so auch die Lustgefühle. Es ist darum auch nicht so, dass das Mass der Lust von unserm Belieben abhinge. „Von dem eigenen Wert der Dinge werden wir vielmehr bezwungen[2]).“

Würde man dies Verhältnis immer beachtet haben, so würde manche Anklage gegen die Lust nicht erst vorgebracht

1) Mikr. II, S. 318. Vgl. auch R. Ph. § 83.
2) Mikr. II, S. 320 f.

worden sein. Nur wenn man in der Lust ein beständig hungriges Tier sieht, das alles Erreichbare zu verschlingen sucht, kommt man zu der Gleichsetzung von Lust und Egoismus. Eine bessere Einsicht muss vielmehr erkennen, dass die Lust „das Licht ist, in dem jede objektive Vortrefflichkeit und Schönheit des Wirklichen erst wahrhaft zu leuchten beginnt[1]". Auch der Vorwurf gegen die Lust, dass in ihr ein Beurteilungsgrund zur Unterscheidung ihrer höheren und niedrigeren Formen fehle, ist nicht haltbar. Wie bei jedem andern ethischen Princip, liegt auch hier die letzte Entscheidung beim Gewissen. Diese höchste Instanz des Gewissens wird durch die Lust nicht beseitigt, sondern gestützt, denn die Befriedigung des Gewissens ist selbst die höchste Lust[2]).

Hiergegen kann nun auch mit Ernst nicht eingewandt werden, dass keineswegs der Zusammenhang von Lust und sittlichem Handeln immer deutlich sei, dass vielmehr die sittlichen Gebote auch dann von dem sittlichen Menschen befolgt würden, wenn auf die Erzeugung von Lust nicht zu rechnen sei. Denn es ist zu beachten, dass der Mensch in seinem sittlichen Verhalten nicht allein als für sich bestehendes Individuum, sondern als Glied einer Gemeinschaft anzusehen ist. Es handelt sich im sittlichen Thun daher immer um Realisierung eines für die Gesammtheit wertvollen Gutes und darum um Befolgung allgemeiner Gesetze, die nicht verletzt werden dürfen, ohne dass die Erreichung des Zweckes gefährdet würde. „Hierauf vertraut das Gemüt: und wenn es in seinem Gewissen sich Gesetze des Handelns vorgezeichnet sieht, deren Zusammenhang mit dem Ziele der höchsten Lust es nicht unmittelbar vor Augen sieht, so zweifelt es doch nie daran, dass dieser Zusammenhang stattfindet, und dass alle Härte der Gesetze in der Welt nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern um den sichern Weg zu bilden, der zu der Mildigkeit jenes Erfolges führt[3]." Lotze ist weit entfernt, diese Gesetze zu unterschätzen, aber er will sie auch nicht überschätzen. So lange er an dem Grundgedanken seines gesamten Philosophierens festzuhalten vermag, dass kein Mecha-

1) Mikr. II, S. 322.
2) Vgl. Mikr. II, S. 322 f.
3) Mikr. II, S. 319.

nismus um seiner selbst willen da ist, kann alle Wirklichkeit für ihn nicht sein, nur damit sie sei, und alles Handeln nicht beabzwecken, dass noch mehr sei, als vorher war. „Irgendwo muss dieses Herstellen äusserlicher Thatbestände und alle Gesetzmässigkeit seines Verlaufes in ein inneres Geschehen der Lust und des endlichen Genusses einmünden[1]." — Wir sehen auch hier wieder den Gedanken an einen Zweck und eine Bestimmung aufleuchten, worin alle bisherigen Betrachtungen zu einem Ganzen verknüpft werden und erst ihre volle Wahrheit erhalten.

Es liegt uns hier nun noch ob, die Linien aufzuzeigen, die von diesen Anschauungen Lotze's über das Sittliche auf den Gottesbegriff hinweisen. Zur grösseren Verdeutlichung wird hier eine Vergleichung von Kant und Lotze nützlich sein.

Kant hatte bekanntlich den Gottesglauben auf die Moral gegründet. Auch von Lotze könnte man gewiss sagen, dass für die Begründung des Glaubens an Gott ihm das Ethische von höchster Bedeutung sei. Jedenfalls wertet Lotze die Bedeutung der sittlichen Ideen für eine reine religiöse Auffassung viel höher als kosmologische Spekulationen[2]. Aber wie weit gehen dann beide Philosophen auseinander! Jenen Unterschied, da Kant gegen jede metaphysische Begründung des Gottesglaubens sich erklärt, während Lotze hierin ganz anders steht, deuteten wir schon in der Einleitung an. Doch auch in der Begründung des Glaubens an Gott durch das Moralische weichen sie erheblich voneinander ab. Kant hatte als oberstes Gut (bonum supremum) die vollendete Sittlichkeit, als höchstes Gut (bonum consummatum) die dieser entsprechende Glückseligkeit hingestellt. Die Vernunft verlangt eine Vereinigung beider. Das Diesseits verwirklicht weder das oberste noch das höchste Gut, und noch weniger gelingt hienieden eine Vereinigung beider. Deshalb ist die Vollendung der Sittlichkeit und die Herstellung eines entsprechenden glückseligen Zustandes erst in einem jenseitigen Leben zu erwarten, und zwar vermag nur ein Wesen von unendlicher Macht, Weisheit und Güte diese von der Vernunft geforderte Harmonie zu realisieren. Nur Gott kann es möglich sein, das

1) Mikr. II, S. 320.
2) Vgl. Mikr. III, S. 335 ff.

physische und ethische Reich in Uebereinstimmung zu bringen und das rechte Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit herzustellen. Wenn man bedenkt, mit welcher Energie Kant bestrebt gewesen ist, für das sittliche Verhalten jedes Schielen nach Glückseligkeit abzuweisen, wie viel Mühe er aufgewendet hat, alles, was irgend wie Eudämonismus aussehen könnte, fernzuhalten, so wird man bei diesem sogenannten moralischen Beweise sich doch nicht des Eindrucks erwehren können, dass Kant hier seine Position im Grunde aufgegeben hat. Man wird zwar einwenden, dass die Glückseligkeit hier nicht als Motiv, sondern als Folge der Tugend in Betracht komme. Aber was kann dieser Einwand noch bedeuten, wenn doch die Vereinigung von Wohlverhalten und Wohlbefinden ein Postulat der praktischen Vernunft sein soll. Dann lässt sich die Scheidung von Motiv und Folge gar nicht festhalten, sie bleibt eine blosse Abstraktion. Doch gesetzt auch, es wäre Kant gelungen, seinen sittlichen Rigorismus auch an dieser Stelle rein zu erhalten, so wird doch ein unbefangenes Gemüt bei diesem Gottesbeweise ein gewisses Unbehagen nie los werden. Es wird sich doch nicht leugnen lassen, dass in Kant's Beweisführung Gott etwas die Rolle des deus ex-machina spielt.

Lotze's Position ist von vornherein eine ganz andere. Während man bei Kant doch immer den Eindruck erhält, dass das Moralische ein für sich bestehendes, über den Geistern schwebendes starres Gesetz ist, eine Art unpersönliches Fatum, setzt Lotze das Ethische sogleich in eine viel innigere Verbindung mit fühlenden und wollenden Geistern. Ein Ethisches ausserhalb eines Geistes wäre ihm gleich nichts, ein unvollziehbarer Gedanke; und so kann ihm ein ethisches Ideal nie eine ethische Formel, eine Idee, eine moralische Weltordnung, sondern immer nur ein Geisteswesen sein. Für ihn würde Kant's Beweisführung nur ein Umweg sein, er würde unmittelbar von der Thatsache des sittlichen Bewusstseins aus auf ein Wesen schliessen, in dem alles Sittliche seinen Grund und seine Realität hat. Hiermit stimmt das Urteil Lotze's über die christliche Auffassung der sittlichen Forderungen als göttlicher Gebote überein. Er kann nicht zugeben, dass die philosophische Auffassung des Heidentums, dem das Schöne und Gute durch seine eigene Kraft und Würde, nicht als Satzung,

sei es auch des höchsten Willens, verpflichtend schien, ein höheres gegenüber dem Christentume bedeute. Vielmehr stellt er sich ganz auf die Seite des christlichen Gefühls, dem es schlechthin unbegreiflich erschiene, dass durch eine unvordenkliche, ursprungslose Notwendigkeit Gesetze bestanden, die unser Handeln zwecklos verpflichteten, zwecklos so, dass ihre ganze Aufgabe nur in dem Dringen auf ihre eigene Erfüllung und Verwirklichung läge, dann aber, wenn die Erfüllung erfolgt sei, es bei ihr als einer neuen Thatsache sein Bewenden hätte, ohne dass ein Gut entstände, das früher nicht war. „Diesem Arbeiten im Dienste unpersönlicher Gesetze" — fährt Lotze fort — „dieser blossen Herstellung von Thatsachen sucht das christliche Gefühl zu entgehen; nur in dem Wohlgefallen, welches Gott an dem Gethanen hat, liegt ihm das endliche Gut, um deswillen alle sittliche Arbeit Wert hat. Ist die Liebe das höchste Gebot, so gehört zu ihm die Ergänzung, dass es auch um der Liebe willen ausgeführt werde; weder die Realisierung irgend einer Idee um ihrer selbst willen, damit sie, die empfindungslose, nun verwirklicht sei, noch die Häufung aller Vortrefflichkeiten in uns, diese egoistische Verherrlichung des eigenen Ich, sondern nur die Liebe zu dem lebendigen Gott, die Sehnsucht, nicht von uns, sondern von ihm gebilligt zu werden, ist der Grund der christlichen Sittlichkeit, und nie wird die Wissenschaft einen klarerern oder das Leben einen sicherern finden[1])."

9. Die notwendige Verbindung des Sittlichen mit der übersinnlichen Welt.

Schon die bisherigen Untersuchungen wiesen uns auf eine innige Beziehung hin, die zwischen dem sittlichen Handeln und dem religiösen Glauben an Gott besteht. Wenn wir diesem Verhältnis noch ein besonderes Kapitel widmen, so geschieht es deshalb, weil hier der Ausgangspunkt ein anderer ist. Wurde dort der Glaube an Gott auf das Sittliche gegründet, so wird hier das sittliche Verhalten an die glaubige Ueberzeugung von dem Dasein

1) Mikr. III, S. 357 f. Vgl. K. Schr. III, S. 539.

einer übersinnlichen Welt geknüpft. Beide Betrachtungsweisen werden sich gegenseitig stützen.

Der Zusammenhang von Sittlichkeit und religiösem Glauben einerseits, Unsittlichkeit und Unglauben andrerseits ist oft behauptet und eben so oft geleugnet worden. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass eine falsche Auffassung von jenem Zusammenhange oftmals zu gehässigen, ungerechten Verdächtigungen geführt hat. Wenn man materialistische Weltanschauung sofort für eine Folge eines verderbten Herzens erklärte oder einer Sittlichkeit, die mit einer solchen Auffassung verbunden war, den Vorwurf der Heuchelei glaubte machen zu dürfen, so verfehlten diese Urteile oftmals ihr Ziel. Die Thatsache, dass in manchen Persönlichkeiten eine Ueberzeugung, die das Vorhandensein einer übernatürlichen Ordnung der Dinge leugnet, sich mit sittlicher Reinheit des Lebens vereint, kann nicht bestritten werden. Auch Lotze ist weit entfernt davon, diese Thatsache durch einen Machtspruch aus der Welt schaffen zu wollen. Im Gegenteil erkennt er sie unumwunden an. Was er bekämpft, das ist die Behauptung, dass sittliches Leben mit materialistischer Weltanschauung folgerichtig verbunden sei. Vielmehr kann er in dem thatsächlichen Vorhandensein jener Verbindung nur eine jener Inkonsequenzen sehen, die so oft unsern Charakter vor der Verderbnis durch theoretische Irrtümer bewahren. Die materialistische Auffassung von der Ordnung der Dinge muss folgerichtig zur Aufhebung aller Sittlichkeit führen, und ein sittliches Leben, das mit einer solchen Weltanschauung verbunden ist, kann nur auf einem gewaltsamen sittlichen Entschlusse beruhen, der sich dafür entschieden hat, zum Trotz der materialistischen Theorie die mit ihr unvereinbare Achtung vor dem Sittlichen festzuhalten. Es ist vergeblich, bei materialistischen Voraussetzungen die Sittlichkeit auf die Selbstachtung gründen zu wollen. Denn eine Ansicht, die nur einen mechanischen Naturverlauf kennt und in der menschlichen Persönlichkeit nur das Produkt blind wirkender Kräfte sieht, müsste konsequenterweise einen Begriff wie den der Achtung zu jenen krankhaften Ausgeburten der Phantasie rechnen, denen nichts Wirkliches entspricht. Ebensowenig kann bei einer Meinung, nach welcher der Mensch nur ein verschwindendes Moment in der Selbstbewegung einer

unendlichen Substanz ist, einem so nichtigen Wesen noch die Verpflichtung zur Wahrung irgend einer Würde auferlegt werden. „Die wahre Konsequenz aller solcher Ansichten kann nur die sein, sich gehen zu lassen, wohin die Natur treibt.“ Nur damit könnten die sittlichen Gebote empfohlen werden, dass ihre Befolgung im allgemeinen nützlich sei[1]). Darum ist an der Behauptung einer notwendigen Verbindung des Sittlichen mit einer übersinnlichen Welt und, wie wir hinzufügen dürfen, mit einem ethisch bestimmten Gottesbegriffe festzuhalten. Doch diese Betrachtungen führen uns nunmehr auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen.

10. Die Bestimmung des Menschen.

Schon öfter haben wir die Frage nach der Bestimmung des Menschen aufleuchten sehen. Wenn es gelingt, dem Glauben an eine Bestimmung des Menschen sein Recht zu sichern, so erhalten dadurch Lotze's Ausführungen über das Sittliche und die praktische Begründung des Gottesbegriffes eine starke Stütze. Doch gehört der Glaube an eine Bestimmung des Menschen nicht zu jenen freundlichen Gebilden der Phantasie, die uns über die Härte des mechanischen Weltverlaufs wohlthätig täuschen, aber ihren Anspruch auf Wirklichkeit vor dem denkenden Verstande nicht zu rechtfertigen vermögen? Greifen wir jedoch nicht vor. Lotze würde auch hier nicht das Vorhandensein einer angeborenen Offenbarung, welche die Zwecke des Menschen regelt, in dem Sinne, den man gewöhnlich damit verbindet, zugeben. Nur ein allgemeiner Wissenstrieb und ein allgemeiner Drang zu vielförmigem Handeln sind ursprünglich vorhanden. Aber man würde irren, wollte man diesem anfänglichen Triebe eine zu hohe Bedeutung zumessen. „Er ist weder ursprünglich auf die Wahrheit der Dinge gerichtet, noch weiss er von einem Ziele, das er verfolgte[2]).“ Auch hier bleibt der Entwickelung durch die Erfahrung vieles überlassen. Der Mensch sieht sich hineingestellt in eine feste Ordnung der Sitte, die er nicht gemacht hat, die

1) Vergl. Mikr. II, S. 453 ff.
2) Mikr. II, S. 283.

aber mit dem Anspruch auf Gehorsam ihm gegenübertritt. Es ist nicht zu leugnen, dass in jenen Formen der Sitte ein mächtiger Antrieb zu sittlichem Verhalten, zur Bezähmung der egoistischen Triebe liegen kann. Aber Formen veralten; waren sie für eine Zeit passend und der natürliche Ausdruck der Lebensverhältnisse, so erscheinen sie in einer anderen als hemmende Fessel und widernatürliches Hindernis für die berechtigten Bedürfnisse des Individuums. Dann gerät der Mensch in heftigen Konflikt mit diesen durch eine alte Ueberlieferung geheiligten Formen, und er sucht das Recht, sie brechen zu dürfen, herzuleiten aus dem Beweise, dass sie seiner eigenen Bestimmung widersprechen. Man sucht dann entweder für die natürlichen Begierden, die gröberen oder feineren Bedürfnisse und ihre Befriedigung eine grössere Berechtigung zu gewinnen, oder man verweist auf die Würde des Menschen, welche mit den alten Formen nicht mehr bestehen könne. So beginnen grosse Umwälzungen im Leben der Völker in der Regel mit der Proklamierung der allgemeinen Menschenrechte, obwohl eine Formulierung derselben auf unüberwindliche Schwierigkeiten stösst. Das Gemeinsame aller dieser Bestrebungen ist, dass aus der Natur des handelnden Menschen seine Rechte und Bestimmung abzuleiten versucht wird, dass die Selbsterhaltung und Selbstentfaltung als oberster Grundsatz, aus dem alle weiteren Bestimmungen erst folgen und die Anerkennung ihres rechtmässigen Bestehens erlangen, hingestellt werden. Aber gerade eine genauere Selbstbeobachtung und Selbstbesinnung lehren, dass in der menschlichen Natur eine Menge von Bestrebungen liegt, die nicht einfach auf Selbsterhaltung, sondern auf Erreichung einer vorschwebenden Bestimmung gerichtet sind. „Es wird dem Gemüt unmöglich, wenn es einmal zum Nachdenken erweckt ist, dies Dasein zu überlegen, ohne nach seinen Gründen, nach seiner Bedeutung in der übrigen Welt, nach seinem Ende oder seiner Fortsetzung zu fragen, und immer hat es nur Philosophenschulen, aber nicht Nationen gegeben, die ohne Anknüpfung des menschlichen Lebens an religiöse Anschauungen über den grossen Zusammenhang der Welt jene vollständige Einsicht in die Natur des Menschen zu besitzen geglaubt hätten, aus der sich die Summe seiner sittlichen Verpflichtungen ableiten liesse. Wir glauben uns zur Mitarbeit an dem Aufbau einer übersinnlichen

Weltordnung berufen und wie unklar uns auch der Plan der letztern und der Sinn unseres eigenen Beitrages zu ihr bleiben mag, so fühlen wir doch, dass alles, was uns als Pflicht erscheint, den letzten Grund seiner Verbindlichkeit darin hat, dass es nicht nur dem Begriff unserer thatsächlich vorhandenen Natur, sondern ihrer Bestimmung entspricht. Und diese Bestimmung liegt nicht mehr bloss in einer Selbstentfaltung, die von rückwärts durch den Keim getrieben wird, sondern in der Bewegung nach einem Ziele zu, das uns vorwärts gesetzt ist[1])."

Aber freilich können die Irrtümer der religiösen Anschauung ebenso gross sein wie die jeder andern menschlichen Erkenntnis. Die Entdeckung von Widersprüchen und Denkschwierigkeiten in den religiösen Aussagen, ihrer Unvereinbarkeit mit sicheren Erkenntnissen des Verstandes führt oft dazu, dass mit der Form einer religiösen Auffassung jede religiöse Weltansicht überhaupt verworfen wird. Zweifel daran, dass überhaupt das menschliche Leben einen Zweck und eine Bestimmung habe, erhalten ihre Nahrung auch durch die mannigfachen Erfahrungen, die der Mensch macht. Sie kommen nicht nur denen, deren Leben eine Kette von harter Arbeit, Misserfolg und Sorge ist, sondern auch denen, die mit einem freundlichen Lose begabt wurden. Nicht immer wird das redliche Streben mit Erfolg belohnt, während der Leichtfertigkeit und dem Laster oft mühelos der Genuss aller Güter zufällt. Viele der schönsten Hoffnungen vernichten Krankheit und Tod, und viele Seelen erscheinen in diesem irdischen Leben nur, um es gleich wieder zu verlassen, ziellos, zwecklos, ohne eine Frucht der Entwickelung, eine Spur ihres Daseins zurückzulassen. Wohl hat eine weltfremde Spekulation das Bild des Menschen zu einer idealen Gestalt verklärt und von seiner erhabenen Bestimmung zu reden gewusst, aber zu hart kontrastierten oft diese Gedanken mit der Wirklichkeit. So schienen andere Anschauungen, die eine höhere Bestimmung des Menschen leugneten und sein Wesen überhaupt so niedrig als möglich werteten, mehr Wahrheit zu besitzen. Doch suchte immer auch die pantheistische Spekulation, „getrieben von einem ihr selbst nicht zur völligen Klarheit gekommenen Bedürfnis, wieder-

[1]) Mkr. II. S. 333 ff.

zugewinnen, was sie eigentlich grundsätzlich verworfen hatte.“ Jene Glut des andächtigen Entzückens, damit sie das Verschwimmen des Einzelnen in das Allgemeine preist, verherrlicht doch gerade das bleibende und dauernde Lustgefühl, das dem Vergänglichen in seiner Wiedervereinigung mit dem Ewigen entsteht. Alle jene Ansichten, die das Wesen des Menschen so niedrig als möglich stellten, haben es ferner nie weiter bringen können, als von allem Sorgen um höhere Bestimmung und ewige Zwecke abzuraten und massvolle Beschränkung auf die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse zu empfehlen, oder alles Fragen nach einer höheren Ordnung der Dinge als unberechtigt zu verbieten. Aber sie mussten zuletzt an dem Widerspruch des einfachen Gefühls scheitern, das doch eben immer wieder zu jenen Fragen zurückzukehren sich genötigt sieht. Auch sahen sie sich zu der Anerkennung gezwungen, dass in jenen idealen Mächten der Erkenntnis der Wahrheit, dem Zauber der Schönheit, der Majestät der sittlichen Gebote ein Höheres da sei, das sie von ihren Voraussetzungen aus weder zu erklären noch zu begreifen vermochten. Nie haben sie auch Bestrebungen, die von ihren Grundanschauungen aus keine Berechtigung mehr hatten, wirklich beseitigen können. Jene Liebe, welche noch für das Wohl entfernter Nachkommen zu sorgen bestrebt ist, jene lebendige Teilnahme an der weiteren Entwickelung der menschlichen Zustände, jene Empfänglichkeit für Nachruhm haben sich doch auch immer bei Menschen gezeigt, die für diese Dinge nach ihren theoretischen Voraussetzungen kein Interesse mehr hätten haben sollen. „In allen diesen Erscheinungen bricht der verhaltene Glaube durch, dass es ein Universum geistiger Interessen giebt, das die einzelnen Glieder nicht wieder loslässt, die ihm angehören, wie fern auch noch jede deutliche Vorstellung von der Art dieser ewigen Aufbewahrung des scheinbar Verschwindenden liegen mag [1]).“

Die Verneinung der Frage, ob es eine höhere Bestimmung des Menschen gebe, bedeutet, wie wir sahen, noch keine Lösung des Problems. Unter den mancherlei Verirrungen, in die der menschliche Geist geriet, tritt uns eine entgegen, die auf unsere Frage noch Bezug hat — „die wilde Poesie des Aberglaubens“.

1) Vgl. Mikr. II. S. 446—458.

Auch sie sucht auf ihre Weise nach einer Antwort, die das Rätsel unserer Bestimmung aufzuhellen vermöchte. Auf die mannigfachen Schöpfungen, welche eine mehr oder minder zügellose abergläubische Phantasie aus sich hervorbrachte, brauchen wir hier nicht einzugehen. Nur den allgemeinen Grundzug aller abergläubischen Betrachtung heben wir hier mit Lotze hervor. Jene unendliche Substanz, deren Thätigkeit in der materialistischen Auffassung einem gleichgültigen Geschäftsgange ähnlich sah, tritt in der Ansicht des Aberglaubens mit unmittelbarer Gegenwart in alle, auch die geringfügigsten Vorkommnisse des täglichen Lebens hinein und überfüllt den Zusammenhang der Erscheinungen mit einer geheimnisvollen, düstern Glut brennender Beziehungen, denen das einzelne Geschöpf, überall bedroht und ergriffen, sich nirgends entziehen kann. Daher überwiegt in dieser Lebensauffassung das Schwermütige. Der abergläubische Mensch fühlt sich überall von Beargwöhnung, Versuchung und Bedrohung umgeben. Aber gerade dadurch geschieht es, dass der endlichen Persönlichkeit ein höherer Wert beigelegt wird. Indem der Mensch meint, dass der mysteriöse Zusammenhang der Dinge sich überall um ihn kümmert, erscheint er sich nicht als bedeutungsloses vergängliches Element des Weltlaufes, sondern als ein unauflösliches Wesen, das mit Wahl und Freiheit auf die verfänglichen Fragen desselben antwortet und imstande ist, ewige Verschuldung auf sich zu laden. So ist der Aberglaube voll von dem Gedanken der Verantwortlichkeit, den jene andern Anschauungen von der geringen Bedeutung des menschlichen Wesens nicht kennen[1]). Aber wenn man auch geneigt ist, hinter aller Verzerrung ein Körnchen Wahrheit zu erblicken, so ist das Wenige eben doch zu gering, um Anspruch auf weitere Beachtung machen zu können. Nur der Vollständigkeit halber durfte auch diese Erscheinung menschlichen Geisteslebens eine Stelle der Erwähnung finden.

Sind so materialistische Ansichten und Aberglaube gleich ungeeignet, uns die Befriedigung, die wir suchen, zu gewähren, so sehen wir uns genötigt, wieder zu der religiösen Auffassung zurückzukehren. Hier ist das Bewusstsein der eigenen Gebrech-

1) Vgl. Mikr. II, S. 458—461.

lichkeit mit dem anderen eines nichtsdestoweniger ewigen Weltberufes verschmolzen, hier vereinigt sich die freudige Gewissheit von einer ewigen Bestimmung mit der demütigen Selbstbescheidung, dass nicht alles zu durchschauen dem Menschen gegeben ist, sondern Zeit und Stunde für die Erfüllung unserer Ahnungen Gott sich vorbehalten hat. Das irdische Leben erscheint nicht mehr zwecklos und bedeutungsleer als eine vergängliche Gegenwart, sondern als Vorbereitung und Prüfung, darin wir uns zu bewähren haben[1]).

Aber nur auf Augenblicke kommt dieser Friede des Lebensgefühls in uns zur Verwirklichung[2]). Der natürliche Zustand ist „das Schwanken zwischen dem Bewusstsein eines ewigen Weltberufes und der immer wieder aufquellenden Angst, gleichgültiges und aussichtsloses Erzeugnis des allgemeinen Naturlaufes zu sein, beide Gefühle gemildert durch den Leichtsinn der Gedankenlosigkeit“[3]). Nach Augenblicken des seelischen Gleichgewichts und der inneren Harmonie tritt der Zwiespalt zwischen den Entschlüssen des Glaubens und den aufdringlichen Einwürfen des Wissens wieder hervor und führt zu neuen Kämpfen und Anfechtungen. Dazu kommt noch eine andere Unvollkommenheit unserer Natur. Trotz des Bewusstseins von der Zusammengehörigkeit aller unserer Aufgaben und von der Notwendigkeit ihrer Verbindung zu lebensvoller Einheit ist es uns doch meistens unmöglich zu verhindern, dass unsere Bestrebungen zur Erfüllung einer und derselben Bestimmung nach den verschiedensten Richtungen auseinandergehen. So lösen sich die verschiedenen Thätigkeiten, die einzelnen Wissenschaften und Künste, von der bewussten Beziehung auf jenen gemeinsamen Mittelpunkt ab und bilden ein sich selbst genügendes Gebiet der Interessen, „und mit der feiertäglichen Anerkennung des höchsten und absoluten Zweckes arbeiten wir Woche für Woche für mittelbare Zwecke dritten und vierten Ranges“[4]).

So schliesst diese Untersuchung nach der Bestimmung des Menschen nicht vollkommen befriedigend ab. Es ist nicht ge-

1) Mikr. II, S. 461 f.
2) Mikr. II, S. 462.
3) Mikr. II, S. 457.
4) Mikr. II, S. 463.

lungen zu völliger Gewissheit vorzudringen. „Unsere eigenen Ziele sind uns nicht klar; Unzähliges existiert unter uns, dessen Sinn und Bestimmung noch fremdartiger ist; wer sich selbst kennen wollte, müsste den Plan des grossen Weltbaues erraten, zu dem so mannigfache Glieder zusammenstreben[1])." Ob sich vielleicht etwas von diesem Plane uns noch offenbaren wird, das müssen andere Betrachtungen lehren. Wir dürfen vielleicht hoffen, in der Geschichte der Menschheit etwas von dem Sinn alles Geschehens sich enthüllen zu sehen. Zur Geschichte wollen wir uns darum wenden.

11. Der Sinn der Geschichte.

Wir haben bei der Untersuchung der Frage nach der Bestimmung des Menschen das Eingeständnis machen müssen, dass wir eine jedem unmittelbar einleuchtende Antwort nicht gefunden haben, wenngleich wir auf die Thatsache verweisen durften, dass dem religiösen Bewusstsein nicht zweifelhaft ist, was dem Verstande keineswegs als ausgemachte Wahrheit erscheint. Wir treten nun mit einer ähnlichen Frage an die Geschichte des menschlichen Geschlechts heran: Welches ist der Sinn dieser Geschichte? Hierauf suchen wir eine Antwort.

Die Meinung, dass in der geschichtlichen Entwickelung sich ein geradliniger Fortschritt der Menschheit darstelle, hatte zu viel gegen sich, um sich lange behaupten zu können. Denn ohne Zweifel bedeuten grosse Perioden eher einen Rückschritt. Nicht ohne eine Empfindung der Wehmut überblicken wir das Gebiet des geschichtlichen Verlaufs. Glänzende Kulturen sind für immer untergegangen, mannigfache Bildungen von eigentümlicher Schönheit für immer zerstört. Was eine Zeit mit heissem Bemühen errungen hat, das geht niemals als ungeschmälertes Erbe in die folgende über, sondern fast überall entstehen neue, immerhin höhere Güter nur unter schmerzlichem Aufgeben wertvollen Ertrages aus früherer Zeit. Muss also der Gedanke eines geraden Fortschrittes als unmöglich aufgegeben werden, wie wird der Anblick zu deuten sein, den die Geschichte bietet[2])?

1) Mikr. II, S. 466.

2) Vgl. Mikr. III, S. 204.

Eine Ansicht, die viel Beifall gefunden hat, fasst die Geschichte als Erziehung der Menschheit auf. Aber wenn wir auch auf die Zumutung, die diese Auffassung an uns richtet, eingehen und mit der Annahme einer unerforschlichen, erziehenden Weisheit uns beruhigen wollten, so bietet doch der Gedanke einer Erziehung der Menschheit, auch abgesehen von den Dunkelheiten, die er als unergründlich stehen lässt, noch Schwierigkeiten genug. Verständlich ist uns Erziehung doch nur, wo sie dem einzelnen gilt, wo ein und derselbe die Folgen seiner Verfehlungen trägt, die Früchte seiner Besserung geniesst und die Entwickelungsstufen, durch die er von Unvollkommenem zu Vollkommnerem schritt, in seinem Gedächtnis aufbewahrt. Wo aber bleibt das alles, wenn die Erziehung auf eine Reihenfolge verschiedener Geschlechter verteilt wird, wenn spätere büssen müssen, was ihre Vorfahren gesündigt haben, oder das nachgeborne Geschlecht mühelos erntet, was die Väter unter schwerer Arbeit gesät haben? Der Begriff der Menschheit ist nicht geeignet, die Stelle des einzelnen hier auszufüllen. Was sollte eine Erziehung bedeuten, die keine der Erwartungen, die man zu hegen berechtigt ist, verwirklicht, die den Zögling, ehe er erzogen ist, wegwirft, um an einem anderen sich von neuem zu versuchen[1])!

Auch wenn wir von der Folge der Zeitalter absehen und jedes für sich ins Auge fassen, so ist doch auch hier der Gedanke einer Erziehung der Menschheit voller Schwierigkeiten. Denn was ist die Menschheit auch in einer bestimmten Periode? Doch nie eine Summe völlig gleicher, sondern verschiedenst gearteter Individuen. Wo aber bleibt die behauptete Erziehung der Menschheit, wenn doch immer nur wenige die jener Zeit mögliche Höhe der Bildung erreichen, die grosse Masse aber zurückbleibt und nichts von einem Erziehungserfolge erkennen lässt! „Dies, wie es scheint, unaufhebliche Vorhandensein eines massenhaften geistigen Proletariats bildet für die Vorstellung einer Erziehung der Menschheit einen schwer zu bewältigenden Einwurf." Denn wenn auch menschliches Wirken sich mit nur teilweisem Erfolge begnügen muss, so darf doch die göttliche Leitung der Geschichte ihre Zwecke nicht nur durchschnittlich und im allgemeinen erreichen.

1) Vgl. Mikr. III, S. 22 f. R. Ph. § 68.

Hier würde es nicht an einem Nicht-können, sondern an einem Nicht-wollen liegen. In der That hat man es auch mit dieser Deutung versucht und erklärt, Begabung und Glück seien verschieden ausgeteilt, aber es sei auch genug, wenn nur ein Teil höheren Standpunkt gewinne. Doch das ist keine Erklärung, sondern nur ein Ausdruck für einen Thatbestand, den wir leider nicht in Abrede stellen können [1]).

Wenn wir aber auch mit dem Fortschritt der Wenigen uns zufrieden geben würden, so bliebe noch immer die Frage, warum der weite Weg geschichtlicher Entwicklung für die Erreichung des Zieles, dem die Menschheit zustrebt, gewählt wurde? Denn in Gottes Macht hätte es gelegen, auch auf andere weniger umständliche Art zu erreichen, was jetzt erst das Ergebnis einer langen Entwicklung sein kann. Zog aber die göttliche Weisheit den Weg geschichtlicher Entwicklung vor, so that sie es nur, „weil sie wollte, dass Geschichte sei, und weil sie in der allmählichen Entwicklung uns ein grösseres Gut verleihen wollte, als jenes gewesen wäre, das sie uns vorenthielt [2]). Worin aber soll dieses eigentümliche Gut, das nur auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung realisierbar wäre, bestehen? Man antwortet, dass der Mensch werden solle, was er ist, dass er mit Bewusstsein als seine That stufenweise verwirkliche, wozu die Natur seines Geistes ihn bestimmt habe. Hierin liege der eigentümliche Vorzug des Menschen vor der Tierwelt, die nur einem immer gleichen Triebe folge. Allerdings ist richtig, dass für unser Einzelleben, in dieser Form unserer Entwicklung vom unbefangenen Dasein an bis zu dem bewussten Selbstbesitz unserer Natur ein eigentümliches geistiges Gut liegt; aber auch hier würde eine Uebertragung vom Einzelleben auf eine Vielheit wechselnder Geschlechter an derselben Ungenauigkeit leiden, die den Begriff der Erziehung auf das Ganze der Menschheit unanwendbar machte. Auch hier kann nicht einer für den andern, ein Geschlecht für das andere eintreten. Der Einwurf ist für sich selbst klar genug, so dass wir Lotze's ausführlicheren Nachweis seiner Richtigkeit hier übergehen dürfen. [3]) Das abschliessende Urteil dieser Be-

1) Mikr. III, S. 23 ff.
2) Mikr. III, S. 25 f.
3) Mikr. III, S. 26 ff. Vgl. R. Pfau, [illegible]

trachtung lautet: „Die Vorstellung einer Erziehung, von dem Einzelnen, in Bezug auf den sie verständlich war, auf das Ganze der Menschheit übertragen, löst keinen der Zweifel, in welche uns die Betrachtung der Geschichte wirft“ [1]).

Eine andere Antwort auf unsere Frage giebt die Hegel'sche Geschichtsphilosophie: Die Geschichte der Menschheit sei die Verwirklichung ihres eigenen Begriffes. Dasselbe Gesetz, nach welchem überall auf die Thesis die Antithesis folge und dann beide in der Synthesis zu höherer Einheit aufgehoben werden, herrsche auch in der Geschichte der Menschheit. Demnach sei die Geschichte weder das Werk einer höheren Absicht, noch Produkt einer vernunftlosen Wirksamkeit äusserer Thatsachen. Aus dem Begriffe der Menschheit sei für jede einzelne der geschichtlichen Bildungsstufen die strenge und vollständige Formel ableitbar, die das erklärende Prinzip aller ihrer Eigentümlichkeiten bilde; von ihm aus seien nicht nur der Fortschritt, sondern auch Rückschritte und Umwege erklärbar [2]).

Aber die vorgebliche Fähigkeit, auch das, was als befremlichste Abirrung vom Ziele uns erscheinen muss, erklären zu können, bleibt doch nur eine Behauptung. Der wirklichen Ausführung setzen sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Schon das bleibt für diese Ansicht unangebbar, in welchem Verhältnis die sich entwickelnde Idee zu den arbeitenden Mitteln ihrer Verwirklichung steht. Auch sie kann doch nicht in Abrede stellen, dass alles, was im Laufe der Geschichte sich ereignet, durch die Anstrengungen, Leidenschaften und Gedanken der Einzelnen zu stande kommt, und sie vermag andrerseits nicht deutlich zu machen, dass alle diese lebendigen Kräfte notwendig mit der Entwicklungsrichtung der allgemeinen Idee zusammenfallen. Auch hier sollen wir uns dann mit der blossen Behauptung zufrieden geben, dass sich trotz aller sich kreuzenden, auseinandergehenden und widerstreitenden Bestrebungen doch die Idee durchsetze. Um sich selbst zu behaupten, sieht sich diese Ansicht darum zu unmöglicher Deutung, Geringschätzung oder gewaltsamer Beseitigung unbequemer Thatsachen gezwungen. So haben ihr die einzelnen lebendigen Geister eigentlich nichts zu

1) Mikr. III, S. 31.
2) Mikr. III, S. 31 f.

bedeuten, und der Verlauf der Geschichte wird ihr „die grosse, furchtbare und tragische Schlachtbank, auf welcher alles individuelle Glück und Leben geopfert wird, damit die Entwicklung der allgemeinen Idee der Menschheit von statten gehe.“ Hier erstirbt jedes warme Leben in der Umarmung der kalten Idee, und gegen unsere Teilnahme für ein erreichbares Gut, das die Geschichte verwirklichen soll, und für ein Reich von Wesen, welche das Glück dieser Verwirklichung geniessen könnten, sollen wir die Verehrung für eine blosse Begriffsentfaltung eintauschen[1].

Was ist denn jener Geist der Menschheit, dessen Entwicklung die Geschichte bilden soll? Suchen wir ihn nur in den einzelnen lebendigen Wesen und bestimmen ihn als den allen gemeinsamen Grundzug ihrer Organisation, ohne ihm ausser, neben oder zwischen den persönlichen Geistern noch ein besonderes Dasein zuzuschreiben, so befinden wir uns auf einem gangbaren Wege. Wie die Naturwissenschaft nachweist, dass die besonderen widerstrebenden Bewegungen der kleinsten Teile einer Masse doch eine gleichförmige Gesamtbewegung der ganzen Masse nicht zu verhindern vermag, so würde auch hier gelingen zu zeigen, dass das „regellose Wollen der Einzelnen in seinem Vollbringen stets eingeschränkt ist durch allgemeine der Willkur entzogene Bedingungen, die in den Gesetzen des geistigen Lebens überhaupt, in der festen Naturordnung, an die es durch seine unveränderlichen Bedürfnisse gebunden ist, endlich in den Wechselwirkungen liegen, die zwischen den Gliedern einer beseelten Gemeinschaft unvermeidlich sind.“ Auf diese Weise würde „jeder Sturmflut zuletzt ein Damm gesetzt“, aber es würde auch der Anteil, den die Thätigkeit der einzelnen Individuen an der Gestaltung des Ganzen hat, gerechter gewürdigt. Eine Betrachtung der Geschichte, welche von diesen Voraussetzungen ausginge, erschiene in der That als eine Entwicklung des Begriffes der Menschheit „und zwar nicht nur in dem sich von selbst verstehenden Sinne, dass sich nichts in ihr ereignen könne, was nicht als eine Moglichkeit in dem allgemeinen Charakter der menschlichen Organisation gelegen hätte, sondern auch in dem andern, dass im grossen und ganzen nur diejenigen Entwicklungen Bestand

1) Mikr. III, S. 32 f.

haben und einander ablösen, welche der Bestimmung des menschlichen Geistes entsprechen“ [1]).

Die Hegel'sche Geschichtsphilosophie verschmähte diesen Weg. Sie nahm Anstoss daran, auch die Geschichte nur als Ergebnis aus einer Vielheit zusammenwirkender Kräfte hervorgehen zu lassen; ihr Interesse war vielmehr, sie aus der Einheit einer treibenden Macht zu begreifen. Aber dann muss man dazu fortschreiten, jenen einen Geist, der die Geschichte mit der Einheit seiner Absicht durchdringen soll, als einen wirklichen lebendigen Geist zu denken, der sein Dasein zwischen, neben, ausser oder über den einzelnen Geistern für sich hat, und damit würden wir auf die Vorstellung von einer Erziehung des Menschengeschlechts wieder zurückgekommen sein [2]).

Was für Lotze der schwerste Anstoss bei dieser ganzen Ansicht ist, was er mit dem biblischen Ausdruck: einen Stein statt des Brotes geben bezeichnet, das ist die Geringschätzung des individuellen Lebens gegenüber der Entwicklung der Idee. Er erklärt: „Wer in der Geschichte die Entwicklung einer Idee sieht, ist verbunden zu sagen, wem diese Entwicklung zu gute komme, oder welches Gut durch sie verwirklicht werde.“ Würden wir aber auch in der blossen fortschreitenden Entwicklung einer Idee Glücks genug sehen können, um auf die Herstellung jedes weiteren Gutes zu verzichten, so müsste es doch wenigstens eine Welt von Zuschauern geben, für welche „diese Heerschau vorüberziehender Gedanken“ ein Schauspiel wäre. Wer sind nun diese Zuschauer? Drei Antworten sind denkbar: Entweder die Menschheit oder Gott oder einzelne menschliche Geister. Die dritte Möglichkeit scheiden wir von vornherein aus, denn niemand wird im Ernste glauben, dass die Geschichte geschehe, um von Philosophen philosophisch aufgefasst zu werden. Die erste scheitert einfach an der Erfahrungsthatsache, dass die Menschheit als Ganzes sich einer solchen Zuschauerrolle gar nicht bewusst ist. Somit bleibt nur die zweite Antwort übrig. Sollte mit ihr nichts weiter gesagt sein, als dass Gott allein den Sinn der Geschichte vollkommen durchschaue, so könnte man zustimmen. Allein es handelt sich hier um mehr. Die ganze Geschichte soll nur ein

1) Vgl. Mikr. III, S. 33 f.
2) Mikr. III, S. 35 f.

Schauspiel für Gott sein, während alles Thun, Leiden, Lieben, Hassen, Leben, Sterben, Fürchten, Hoffen der Menschen nur zu der Maschinerie und Dekoration gehören würde, die der göttliche Geist verbraucht, um sich den Genuss einer solchen Schaustellung zu verschaffen. Es empört sich alles im Gemüt gegen eine solche Gottesvorstellung. Gewiss wird die Unerträglichkeit einer Selbstsucht, welche die Welt der fühlenden Wesen nur als Material erhabener Unterhaltung ansieht, dadurch gemildert, dass man hier weniger von Gott, als von einem Weltgeist, einem Absoluten redet. Aber gewonnen wird dadurch nichts. „Denn ein unergründliches, unpersöhnliches Urwesen anstatt des lebendigen Gottes könnte zwar als höhere Macht die Welt und uns beherrschen, aber es könnte keine Verbindlichkeit und keine Pflichten begründen." Mit der Annahme eines solchen Wesens könnte man vielleicht den äusseren Gang der Geschichte erklären, aber nimmermehr die edelsten Kräfte, welche die Menschheit zu allen Zeiten erfüllt haben. Es lässt sich doch nicht aus der Welt schaffen, dass die Menschen von dem Gefühl einer heiligen Verpflichtung in ihren Arbeiten, Bestrebungen, Kämpfen und Leiden geleitet wurden und nicht bloss Marionetten gleich auf dem Schauplatz der Geschichte aufgetreten und wieder abgetreten sind. „Müssten wir glauben, dass alles persönliche Leben nur als Durchgangspunkt für die Entwicklung eines unpersönlichen Absoluten benutzt würde, so würden wir entweder jene Bestrebungen aufgeben, da wir keine Verpflichtung entdecken, zur Unterstützung dieses für sich so wie für uns überaus gleichgültigen Vorganges mitzuwirken, oder wir würden, falls wir den Schatz von Liebe, Pflichtgefühl und Aufopferung festhielten, den wir in uns finden, zugleich uns zugestehen, dass ein menschliches Herz in aller seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit ein ungleich edleres, reicheres und erhabeneres Wesen ist, als jenes Absolute samt all seiner denknotwendigen Entwicklung"[1]).

Wir haben hier eine wichtige Stelle für Lotze's praktische Begründung des Gottesbegriffs. Ihm würde es unmöglich sein, sich mit einem Gottesbegriffe zufrieden zu geben, der auf ein absolutes Wesen ohne Wärme des Lebens und der Empfindung

1) Mikr. III, S. 38 ff. Vgl. R. Ph., § 96.

hinauskäme. Dagegen protestiert sein ganzes Gemüt. Aber auch aller Sinn und Wert der Geschichte würde ihm bei solcher Annahme entschwinden. Soll — so dürfen wir schon hier sagen — der Geschichte des menschlichen Geschlechts überhaupt eine Bedeutung zuerkannt werden, so ist das nur möglich in Verbindung mit dem Glauben an ein göttliches Wesen voll Leben, Weisheit und Liebe.

Lotze sieht gegen seine Ausführungen den Einwand sich erheben, dass eine Idee nicht allein Dasein in dem Bewusstsein dessen, der sie denkt oder nachdenkt, habe, sondern dass sie wirklich und wirksam in den Dingen und in den Beziehungen der Dinge selbst vorhanden sei. Wenn demnach auch niemand etwas von der in der Geschichte wirksamen Idee erführe, so würde sie doch nichtsdestoweniger vorhanden und der Grund alles Geschehens sein. Der einzelne Mensch ernte doch auch ohne Unterlass Schmerz oder Lust oder andere Empfindungen als Früchte seines leiblichen Lebens, ohne doch die Idee zu kennen, nach welcher die Kräfte seines Organismus zu wechselwirkender Arbeit verknüpft seien. So sei es auch hier. Nur die einzelnen Ereignisse, nicht auch die wirkende Idee, die ihre Ursache sei, brauchten in das Bewusstsein der Menschheit zu treten. Ganz richtig. Aber was ist hiermit nun gesagt? Was ist nun jene Idee geworden? Sie ist nur noch ein Mittel, um gewisse Erscheinungen hervorzubringen, wie Schwingungen des Aethers und der Luft, die Licht-, Farben- und Schallempfindungen erzeugen, ohne selbst in die Wahrnehmung zu fallen. Sie ist zu einem blossen Mechanismus degradiert, der Höheres zu schaffen berufen ist, als er selbst ist. Aber jene Ansicht, die Lotze bekämpft, will die Idee grade als Zweck und letzten Sinn der geschichtlichen Entwicklung aufgefasst wissen. Doch was sind Zwecke, „von deren Inhalt und Erfüllung niemand wüsste und die doch Zweke zu sein fortführen, oder Güter, die so geheimthuend verhehlt würden, dass niemand sie bemerkte oder sich ihrer erfreute, und die doch fortführen, Güter zu bleiben, ja um so grössere und heiligere, je weniger jemals von ihnen dieser unbegreifliche Schleier gehoben würde!“ Das ist ein Widerspruch in sich selbst, die „unsinnigste Form des Mysticismus.“ „Was ein Gut sein soll, hat den einzigen und notwendigen Ort seines

Daseins in dem lebendigen Gefühl irgend eines geistigen Wesens: alles, was ausser, zwischen, vor und hinter den Geistern liegt, alles was Thatbestand, Ding, Eigenschaft, Verhältnis oder Ereignis ist, gehört zu dem Reiche der Sachlichkeit, das zwar Güter vorbereitet, aber ohne je selbst ein Gut zu sein[1])."

Wir bemerken auch hier, wie Lotze sich nie zu einer Verehrung blosser Formen und thatsächlichen Geschehens verstehen kann. Hiermit den hohen Begriff eines höchsten Zweckes zu verbinden, ist ihm unmöglich. Denn ein höchster Zweck kann nicht gelöst werden von dem Bewusstsein eines geistigen Wesens, er hat ausserhalb desselben keine Existenz mehr. Wir sehen, wie auch diese Gedanken immer auf einen lebendigen Gott hinweisen.

Mit einer kurzen Andeutung dürfen wir uns in Bezug auf jene Ansicht begnügen, welche die Geschichte als Gedicht Gottes meint auffassen zu können. Sie hat keinen andern Wert als den eines ansprechenden Gleichnisses[2]).

Lag allen bisher besprochenen Versuchen, eine Deutung der Geschichte zu geben, als ein Gemeinsames der Gedanke zu Grunde, dass in der geschichtlichen Entwicklung eine Bewegung auf ein Ziel hin sich offenbare, so leugnet eine dem entgegengesetzte Ansicht jeden Fortschritt. Nur in der Rückkehr des Herzens zu Gott und in der Erhebung des Gemüts zu einer übersinnlichen Welt könne ein wirklicher Fortschritt gefunden werden, das ganze irdische Leben dagegen sei ein beständiger Kreislauf, nicht wert, dass man sich weiter damit beschäftige. Das ist die Ueberzeugung unzähliger Asketen des Heidentums wie des Christentums, die, irre geworden an dem Leben, in die Stille der Einsamkeit flüchteten, um hier in der Kontemplation ein höheres Gut zu finden, als die Welt ihnen zu bieten vermochte. Aber was sie in die Einsamkeit an Reichtum des inneren Lebens mitnahmen, war das nicht doch ein Geschenk auch ihres früheren Lebens in der Welt! Verdankten sie diesem Leben mit seinen mannigfachen Beziehungen, das sie so sehr verachteten, nicht doch ihren besten Besitz! Bei aller Anerkennung für die Kraft der Ent-

1) Vgl. Mikr. III, S. 41 f.
2) Mikr. III, S. 45 ff.

sagung und Ueberzeugung, die in jenen Menschen lebte, werden wir doch in ihrer Anschauung einen Irrtum erkennen dürfen, und darin bestärkt uns ein inneres sittliches Gefühl, „das uns warnt, etwas aufzugeben, was wir nicht begreifen, und das uns zuruft, doch auch in dem irdischen Fortschritt der Geschichte ein wirkliches Gut zu ehren“[1]).

Versuchen wir uns darum noch einmal an einer Deutung der Geschichte. Bei der wissenschaftlichen Betrachtung ihres Verlaufs erregte die Verteilung der anwachsenden Güter auf eine Reihenfolge einander fremder Geschlechter unser Bedenken, doch wird sie in Wirklichkeit nicht als ein Unglück empfunden. Neidlos gönnen wir der Zukunft ein grösseres Glück, als uns selbst beschieden war, ja wir arbeiten selber mit Eifer daran, dieses grössere Glück für die kommenden Geschlechter möglich zu machen. „Diese wunderbare Erscheinung mag wohl in uns den Glauben befestigen, dass es noch einen höheren Zusammenhang gebe, in welchem das Vergangene nicht bloss nicht ist, in welchem vielmehr alles, was der zeitliche Verlauf der Geschichte unerreichbar für einander trennt, in einer unzeitlichen Gemeinschaft mit und neben einander ist, in welchem endlich die Güter, welche dieser Verlauf erzeugte, auch dem nicht verloren sind, der sie gewinnen half, ohne sie zu geniessen.“ Dem Vorwurf, dass mit einem solchen Glauben einer der schönsten Züge menschlicher Sittlichkeit verdorben und in selbstsüchtiges Begehren verwandelt würde, begegnet Lotze mit dem Hinweis auf das Interesse, das wir daran haben, „dass die Welt selbst uns als ein sinnvolles und würdiges Ganzes erscheine“, und das nicht minder berechtigt ist als jenes andere, die Grundsätze unseres Handelns in aller Reinheit der Selbstlosigkeit zu erhalten. „Nicht um unseres Glückes willen verlangen wir unser Glück, sondern weil der Sinn der Welt sich in Widersinn verkehren würde, weisen wir den Gedanken zurück, dass ins Endlose die Arbeit vergehender Geschlechter nur denen zu gute komme, die ihnen folgen, für sie selbst aber unwiederbringlich verloren gehe[2]).“

Das Problem, wie die Geschichte zu deuten sei, läuft auf die Frage hinaus, was wir unter Menschheit zu verstehen haben.

1) Mikr. III, S. 47 ff.
2) Mikr. III, S. 49 ff.

Wir sahen, welch eine Rolle der Begriff der Menschheit in allen jenen Versuchen, den Sinn der Geschichte zu erkennen, spielte. Sie alle wollten mit diesem Begriffe mehr sagen, als sonst in Gattungsbegriffen, den Gebilden einer abstrahierenden Vernunftthätigkeit enthalten ist. Eben nicht eine blosse Abstraktion wollten sie darunter verstanden wissen, sondern eine reale Grösse. Ihr Fehler war nur, dass sie den Gedanken, den sie hatten, nicht zu Ende dachten und sich die Bedingungen, unter denen allein dem Begriffe der Menschheit auch ausserhalb des menschlichen Geistes Existenz zugeschrieben werden kann, nicht genügend verdeutlichten. Es ist von Wichtigkeit, auf die Bemerkung Lotze's aufmerksam zu machen, dass erst die christliche Gesittung den Gedanken der Zusammenhörigkeit aller Völker entwickelt und aus dem Begriffe des menschlichen Geschlechtes den der Menschheit gebildet hat, dem wir nicht gewohnt sind, einen ähnlich gemeinten Begriff der Tierheit an die Seite zu setzen[1]). „Denn eben dies drückt der Name der Menschheit aus, dass die Einzelnen nicht nur gleichgültige Beispiele eines Allgemeinen, sondern vorbedachte Teile eines Ganzen, dass die Wechselfälle der Geschichte, welche sie erleben, nicht nur die Belege für die Gleichartigkeit oder Unähnlichkeit von Erfolgen sind, die unter gleichen oder verschiedenen Bedingungen nach denselben allgemeinen Naturgesetzen des Lebens entspringen, sondern kleine Abschnitte einer grossen zusammenhängenden Weltführung der Vorsehung." So innig hängt der Begriff der Menschheit mit dem religiösen Glauben zusammen, dass er seine Entstehung überhaupt erst der grössten religiösen Macht, dem Christentum, verdankt. „Die Ahnung, dass wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, dass die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, und dass, in welcher geheimnisvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt der Geschichte auch für sie geschieht: dieser Glaube erst gestattet uns, von einer Menschheit und von ihrer Geschichte so zu sprechen, wie wir es thun. Denn diese Menschheit besteht nicht in einem allgemeinen Gattungscharakter, der sich in allen einzelnen wiederholte, gleich-

1) Mikr. III, S. 89 f.

gültig, wie viele deren sein oder gewesen sein oder noch entstehen möchten; sie besteht nicht in der Menge der unzähligen Einzelnen, die nur unser Denken zu einer Summe zusammenzöge, während die Wirklichkeit sie zerstreute und die einen sein liesse, wenn die anderen nicht sind; sondern in jener realen und lebendigen Gemeinschaft besteht sie, welche die zeitlich auseinander fallende Vielheit der Geister gleichwohl zu einem Ganzen des Füreinander-seins zusammenschliesst, in welchem für jeden, gleich als wären sie alle gezählt, seine eigentümliche Stelle vorausberechnet und aufbehalten ist. Und die Geschichte kann nicht ein schmaler Lichtstreifen von Wirklichkeit sein, der zwischen zwei Abgründen völligen Nichtseins, Zukunft und Vergangenheit, sich fortbewegt und haltlos hinter sich in das Nichts versinken lässt, was er dem Nichts vor sich abgerungen; eine bleibende Summe muss gezogen sein, die zu ewiger Gegenwart die Flucht des Werdens und Vergehens verdichtet. Wo das menschliche Gemüt sich in seinem Streben durch Berufung auf die Geister der Ahnen oder auf die Palme der Zukunft stärkt, geschieht es in diesem Sinne: kraftlos ist jede Berufung auf Nichtseiendes, mächtig nur die, die lebendig von diesem Gedanken einer solchen Aufbewahrung und Wiederbringung aller Dinge durchdrungen ist[1]."

Wollen wir also einen Sinn in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit finden, so sehen wir uns zur Anerkennung dieses Glaubens gezwungen. Nur ein solcher Glaube vermag das Fundament für eine Auffassung der Geschichte zu bilden, die in ihrem Verlauf mehr als ein blindes Spiel zufällig wirkender Kräfte sieht. Dass dieser Glaube aber seinerseits nur gehalten wird durch den Glauben an einen lebendigen Gott, bedarf keines weiteren Beweises. So gewinnt auch die Geschichte einen bedeutungsvollen Sinn nur durch die Beziehung auf Gott.

Es könnte scheinen, als wären wir nun hiermit doch nicht weiter gekommen, als wir schon waren, da uns die Frage nach der Bestimmung des Menschen beschäftigte. Auch dort mussten wir uns auf den Glauben zurückziehen und darauf verzichten, für seine Wahrheit eine andere Bürgschaft zu gewinnen als die auch nicht immer gleich lebendige und kräftige Gewissheit des Ge-

1) Mikr. III, S. 51 f. Vgl. R. Ph., § 69.

mütes. Nicht mehr, wird man sagen, ist auch hier erreicht. Auch hier ist nur bis zu subjektiver Gewissheit vorgedrungen. Wir leugnen nicht die Wahrheit in diesem Einwurf und geben nicht vor, dass unsere Ausführungen die Stringenz eines mathematischen Beweises hätten. Aber das meinen wir allerdings, dass der Glaube an eine Bestimmung des Menschen eine wesentliche Stütze erhält durch die Einsicht, dass alle Geschichte in ein sinnloses Geschehen sich auflöst, wenn man von allem religiösen Glauben absieht. Leichter wäre es, auf eine ewige Bestimmung des Einzelnen zu verzichten, als den Gedanken, dass die geschichtliche Entwicklung sich auf ein Ziel hin bewege, aufzugeben. Denn den Wert des einzelnen möchte man ein Recht haben, gering anzuschlagen, nicht aber all das Grosse, Edle und Erhabene, das im Laufe der Geschichte bereits verwirklicht wurde und dessen Wert dem unbefangenen Gemüte sich aufdrängt. Wollen wir darum die Ueberzeugung von einem Sinn der Geschichte nicht preisgeben, so sehen wir uns zur Anerkennung jenes Glaubens genötigt. Wird aber hier dem Glauben ein Recht zuerkannt, so werden wir auch wagen dürfen, dieses Recht nun mit grösserer Freudigkeit auch für jene Frage nach der Bestimmung des Menschen in Anwendung zu bringen. Wer allerdings in der Meinung, dass in aller geschichtlichen Entwicklung ein Sinn nicht vorhanden sei, grössere Wahrheit zu besitzen glaubt, der muss dabei gelassen werden. Nur muss hervorgehoben werden, dass diese Ansicht keineswegs so über allem Zweifel erhaben ist, wie ihre Vertreter glauben machen möchten. Unsere Ueberzeugung von einem bedeutungsvollen Sinn der Geschichte schliesst das Zugeständnis nicht aus, dass uns die Aufzeigung des Planes, den sie befolgt, nicht möglich ist. Auch Lotze hat nicht gezögert, dies auszusprechen. Aber die Worte, mit denen er seine Betrachtungen über den Sinn der Geschichte schliesst, bedeuten doch nicht eine Zurücknahme jener Ueberzeugung, sondern nur ein bescheidenes Geständnis des edlen Mannes, der lieber sein Nichtwissen erklären als mit geistreichen Einfällen prunken wollte. Als Resultat haben wir gewonnen, dass die Betrachtung der Geschichte und die Frage nach ihrem Sinn uns bedeutsamen Anlass geben, an einen lebendigen Gott zu glauben.

Die ganze Frage, welche uns hier beschäftigt hat, war teleologischer Natur. Eine teleologische Betrachtung wird sich aber nicht auf das Gebiet der Geschichte und des menschlichen Lebens beschränken dürfen, wie man wohl gemeint hat, sondern wird den Versuch wagen müssen, auch über den ganzen Umfang der Erscheinungen sich auszudehnen. Jener Behauptung, dass alle Naturerscheinungen nur kausal erklärt werden dürften, während für die Aeusserungen des geistigen Lebens auch eine teleologische Betrachtung daneben zugestanden werden könnte, wird doch nur ein relatives Recht zugemessen werden können. Denn Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie fallen nicht so auseinander, dass sie von vornherein mit völlig andern Methoden arbeiten müssten. Wollen wir nicht das Streben, einen einheitlichen Abschluss für unsere Weltanschauung zu gewinnen, gleich im Anfange des Weges aufgeben, so müssen wir uns das Recht wahren, eine teleologische Betrachtung der Welt versuchen oder wenigstens die Frage stellen zu dürfen, ob es in der Welt Zwecke gebe[1]). Diesem schwierigen Probleme wenden wir uns nunmehr zu.

12. Die teleologische Weltansicht.

„Wer nach dem Wesen eines Geschehens fragt, wird weder, wenn die Notwendigkeit in dem Zusammenhange der Gründe, noch wenn die vermittelnden Ursachen aufgezeigt werden, sondern erst dann die genügende Antwort auf seine Frage erhalten zu haben glauben, wenn ihm die Notwendigkeit des Geschehens um eines zu erfüllenden Zweckes willen bewiesen worden ist[2])." Indem wir diesen Satz Lotze's an die Spitze dieser Untersuchung stellen, deuten wir damit die Aufgabe an, nach einer Vereinigung kausaler Erklärung und teleologischer Betrachtung zu suchen. Die Schwierigkeit der Aufgabe erhellt eben so sehr aus dem Streit, in dem beide Naturauffassungen oft miteinander standen, als aus den Bestrebungen, diesen Streit beizulegen, die nicht immer als gelungen bezeichnet werden können. Zwei Fehler, die häufig gemacht werden, müssen vermieden werden. Es wäre ein

1) Vgl. Kl. Schr. I, S. 150.
2) Met. v. 41, S. 117.

Irrtum, aus der Art der Entstehung schon irgend etwas über Wert und Zweck eines Dinges ausmachen zu wollen, und eine nicht minder grosse Selbsttäuschung wäre die Meinung, in dem aufgezeigten Sinn einer Erscheinung schon eine Erklärung für ihr Zustandekommen zu besitzen. Die Möglichkeit, alles Seiende, soweit es sich eben nur um ein Urteil über seine Entstehung, abgesehen von aller Wertbestimmung, handelt, rein kausal erklären zu können, muss zugestanden werden, und jede Teleologie setzte sich ins Unrecht, die behauptete, dass eine Erklärung der Erscheinungen ohne Voraussetzung eines Zweckes unmöglich sei[1]). So verfolgen beide Naturauffassungen verschiedene Aufgaben. Die eine sucht die Dinge nach ihrer Entstehung zu erklären, die andere sie nach ihrem Werte und Zwecke zu bestimmen. Wenn so beide auch eine Zeit lang nebeneinander hergehen können, ohne miteinander in Streit zu geraten, so ist doch eine schliessliche Auseinandersetzung unvermeidlich, sobald es sich nicht mehr um Einzeluntersuchungen, sondern um die Gestaltung einer umfassenden Weltansicht handelt. Sollen dann die Welt und ihre Erscheinungen Sinn haben, so können wir uns nicht mehr damit begnügen, dass sie uns als sinnvoll vorkommen, sondern wir müssen ihren Sinn durch dieselbe Macht bestimmt denken, welche die mechanischen Wirkungsfähigkeiten der Dinge begründet[2]).

Einer der ersten Versuche, alle Zweckmässigkeit in der Welt auf ein letztes Princip zurückzuführen, fasst das Verhältnis der Welt zu ihrem Grunde analog der Beziehung, welche zwischen unsern Hervorbringungen und uns selber besteht, sieht sich aber bald in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Denn wir kennen nur darum Zwecke, weil eine von uns unabhängige Natur der Dinge besteht, die unsern Absichten Widerstand leistet. Also müssen wir auch, wenn wir in Gott ein dem unsern ähnliches Handeln denken wollen, eine ihm gegenüberstehende, widerstrebende Macht annehmen, die er nach seinem Willen zu bilden unternähme. Ein solcher Dualismus aber wäre weder unser Denken noch die Bedürfnisse unseres Gemütes zu befriedigen imstande[3]).

1) Mikr. II, S. 6 f. Vgl. Kl. Schr. I, S. 373. Met. v. II, S. 431 u. S. 435.
2) Mikr. II, S. 9.
3) Mikr. II, S. 9 ff.

Eine andere Ansicht, die pantheistische, sucht diesen Dualismus zu vermeiden. Eine träumende Weltseele, Stoff und Idee zugleich, treibe in unbewusstem Schöpfungsdrange die Dinge aus sich hervor, ohne damit ein Ziel, einen Zweck zu verbinden. Aber in dieser Anschauung findet das, was uns das Wertvollste ist, keine Stelle. Die Ideen des Heiligen, des Guten kommen hier nicht zu ihrem Rechte, und so wird diese Ansicht stets an dem Widerspruche des Gemüts scheitern, das in den sittlichen Ideen ein unendlich wertvolles Gut zu besitzen sich unmittelbar bewusst ist.

Konnten die beiden besprochenen Weltanschauungen nicht unsere Zustimmung erlangen, so bietet sich uns die mechanische Auffassung als des Rätsels Lösung an. Mit ihr werden wir uns eingehender auseinanderzusetzen haben, um so mehr, als Lotze selbst mit der durchgängigen mechanischen Gesetzlichkeit in allem Naturgeschehen, auch was die Bildung und Erhaltung der Organismen angeht, vollen Ernst macht. Diese Auffassung nun, welche ebenso sehr wider die Annahme eines zwecksetzenden Schöpfers wie einer Weltseele streitet, beginnt damit, das Vorhandensein von Zwecken überhaupt in Zweifel zu ziehen. Nicht einmal im menschlichen Leibe lasse sich die zweckmässige Bildung aller Organe nachweisen, auch nicht durchgängig in den Gestalten der Tierwelt, noch mehr verlören sich die Spuren, welche eine Deutung auf Zwecke zuliessen, im Pflanzenreiche, und völlig im Stiche lasse die Teleologie bei jenen ungegliederten Massen der anorganischen Natur. Es helfe auch nicht, sich auf die Behauptung zurückzuziehen, dass in dem eigenen Dasein der Zweck jedes Geschaffenen liege. Denn was wolle man hiermit eigentlich sagen? Man habe aus den vorhandenen Dingen ihren Begriff abstrahiert und finde nun nachträglich, dass jene Dinge diesem Begriffe entsprächen. Da sei denn auch der Bucklige zweckmässig gebildet für einen Buckligen. Also bedeute diese Ansicht nur ein nichtssagendes Spiel[1]).

Um die Entstehung anscheinend zweckmässiger Gebilde zu begreifen, sei es ganz unnötig, seine Zuflucht zu einer zwecksetzenden Intelligenz zu nehmen. Setze man als Anfangszustand

1) Mikr. II, S. 17—22. Vgl. Streitschr. S. 86 ff.

ein Chaos so chaotisch als möglich, in dem alles, wie die Atomistiker des Altertums es ausdrückten, auf allerlei Weise nach allerlei Richtungen durcheinander bewegt gewesen sei, so werde jede nur denkbare Kombination zweier oder mehrerer Elemente die gleiche Wahrscheinlichkeit gehabt haben. Aber nicht jede werde nun auch Bestand gehabt haben. Denn eine unzählige Menge werde von der Art gewesen sein, dass die eigene Gesetzlichkeit des Mechanismus ihnen nicht Dauer und Entwicklung erlaubt habe. Andere Kombinationen, die jener Gesetzlichkeit mehr entsprochen, hätten sich erhalten. Nur auf diese Uebereinstimmung mit den herrschenden Gesetzen sei es angekommen und nicht auf irgend einen bedeutungsvollen Sinn. So biete ja auch die Natur nicht einen Auszug des Vorzüglichsten, sondern Grosses und Kleines, Bedeutendes und Unbedeutendes, Einfaches und Verwickeltes ständen nebeneinander, ganz so, wie man sich eben denken könne, dass es zusammen aus dem unparteiischen Zustande des Chaos entsprungen sei [1].

Aber jene Voraussetzung eines Chaos, wie es die Atomistiker des Altertums dachten, ist offenbar unhaltbar. Was soll es heissen, dass in ihm eine Unendlichkeit von Möglichkeiten gelegen habe? Nur *einer* kann der Anfangszustand gewesen sein, und unmöglich konnten die unendlich vielen sonst denkbaren Weltzustände mit ihm zugleich sein. Damit war aber von allem Anfang an vieles an sich Mögliche von dem Zutritt zur Wirklichkeit ausgeschlossen. Nicht ein Chaos, sondern ein bestimmter Anfangszustand ist die allein mögliche Annahme. Wie wird nun die mechanische Ansicht sich diesen Urzustand denken? [2]

Sie hat vor allem weder Grund noch Recht, die Annahme der alten Atomistiker, nach welcher die Urelemente, qualitativ einander gleich, nur in der äusseren Form voneinander abwichen, zu der ihrigen zu machen. Nichts hindert sie, die Grundelemente als ursprünglich voneinander verschieden und ausgestattet mit eigentümlichen Kräften zu denken. In diesen Kräften würde dann selbst ein Grund dafür gelegen haben, dass nur gewisse Kombinationen Aussicht auf Bestand gehabt hätten. Durch-

1) Mikr. II, S. [illegible]

2) Mikr. II, S. 32

aus keinem Anlass hat endlich die mechanische Auffassung, sich mit dem Materialismus zu verbinden, mit dem sie allerdings in der Regel gleichgesetzt wird. Sie hörte noch nicht auf, mechanisch zu sein, wenn sie die unzählbare Menge der Atome beseelt dächte. Aus der mannigfach sich gestaltenden Wechselwirkung solcher Elemente könnten dann Bildungen von viel grösserem Reichtum der Form und unendlich grösserer Tiefe des Sinns hervorgehen, als es durch einen blossen Anstoss äusserer Bewegung für sich allein möglich gewesen wäre[1]).

Es könnte hier der Zweifel sich erheben, ob diese innerliche Lebendigkeit der doch immer zerstreuten Elemente zur Erzeugung zusammenstimmender Bildungen genüge. Aber eine einfache Ueberlegung zeigt, dass von jenen so gedachten Atomen eine Zweckmässigkeit des Wirkens gar nicht abtrennbar ist. Jede Verbindung, die ein solches Element eingeht, wird es zu Wirkungen veranlassen, die zu seiner Selbsterhaltung dienen. Solche Aeusserungen wird man aber nur mit dem Namen der Zweckmässigkeit benennen dürfen. Mehr aber soll nicht behauptet sein, als dass dieser Zug innerlicher Zweckmässigkeit zu der Natur der Wesen gehöre, auf welche die mechanische Ansicht ihre Gesetze anwendet. „Angewandt auf eine solche Natur, werden diese Gesetze zu einer sinnvollen Formenwelt führen mit derselben Notwendigkeit, mit der sie, auf eine andere ursprüngliche Natur der Elemente bezogen, zwar auch ein mannigfaltiges Reich von Gestalten, doch nicht dieses erzeugt haben würden, dem unsere Bewunderung und unser untersuchendes Interesse gilt“[2]).

Manchem wird vielleicht scheinen, als sei mit dem allen bereits über das hinausgegangen, was man Mechanismus zu nennen pflege. Aber es ist eine unberechtigte Verengung des Begriffs, wenn man meint, die Bezeichnung Mechanismus auf die Theorien beschränken zu sollen, welche den Urelementen nur einige wenige Wirkungsformen zugestehen oder sie als wesentlich gleich ansehen. Ueber die Eigenschaften der Dinge kann keine mechanische Auffassung a priori etwas ausmachen. Der Mechanismus kann sich darum mit den verschiedensten Auf-

1) Mikr. II, S. 32 ff.
2) Mikr. II, S. 34 ff.

fassungen über das Wesen der Dinge vertragen. Sein Interesse reicht nicht weiter, als die Befolgung der allgemeinen Gesetze gesichert zu sehen, sobald die Dinge in Beziehung zu einander treten. Liegt es also ausserhalb der Aufgabe des Mechanismus, sich mit den inneren Zuständen der Dinge zu beschäftigen, so müssen wir doch bei der Bildung unserer höchsten Grundbegriffe auf dieses innere Leben Bedacht nehmen, das nicht ohne Einfluss auf den Gang der Erscheinungen bleiben wird[1]).

Dort nun, wo die mechanische Ansicht ihre Grenze findet, setzen wir mit unserer Vermutung ein. Wir dürfen uns die Hypothese gestatten, dass die Wirkungen verschiedener Bedingungen auf ein Element in ihm Thätigkeiten wecken, die nicht nur auf Selbsterhaltung, sondern auf Vervollkommnung seiner innern Zustände zielen. Nur dürfen wir nicht so weit gehen, anzunehmen, dass dieses Streben eines Wesens nach Vervollkommnung nun zugleich eine unbedingte Macht über andere Wesen in sich schliesse. Setzen wir: dieses Wesen wäre eine Seele, die, angeregt durch das Zusammensein mit andern Elementen, das Bestreben hätte, sich durch Umgebung mit einem geordneten System von Stoffen eine Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu schaffen, so wäre es eine übereilte Meinung, wenn ihr ein schrankenloser Einfluss auf die Gestaltung des organischen Leibes zugewiesen würde. Nicht weiter wird ihr Einfluss reichen, als die allgemeine Gesetzlichkeit des Naturlaufes gestattet. Auch hier also wird der Mechanismus noch seine Herrschergewalt ausüben, nur dass die gesetzmässige Verknupfung nicht eine bloss äusserliche ist, sondern auch den „vernünftigen Regungen", die sich im Innern der Elemente entwickeln, ein gesetzlich abgemessener Einfluss auf die Gestaltung der ferneren Zukunft zugestanden wird. In einzelnen glücklichen Fällen wird daher eine Vielheit von Elementen in ihrer gegenseitigen Anordnung die Befriedigung der neuen Bedurfnisse finden, welche ihre Begegnung in ihrem Innern weckte, so dass mit dem, was für die einzelnen Teile zweckmässig ist, das zweckmässige Gleichgewicht des Ganzen im Einklang steht. Das werden die lebendigen Geschöpfe sein, und ebenso wie hier ihre erste Entstehung, werden

1) Mikr. II, S. 36 ff.

wir auch den Mechanismus ihrer Fortpflanzung und Erhaltung von dieser inneren zweckmässigen Regsamkeit durchdrungen glauben[1]). „Nur die Fähigkeit, durch die Umstände innerlich zu leiden und aus diesem Leiden mit vernünftiger Notwendigkeit bessernde Rückwirkungen zu entwickeln, haben wir den körperlichen Elementen zuzugestehen, um zu begreifen, wie aus ihrem chaotischen Zusammenkommen organische Gestaltungen von sinnvoller Bildung hervorgehen." Auch die Thatsache, dass in den verschiedenen Gattungen der Geschöpfe die Herrschaft weniger allgemeiner Typen sich deutlich zeigt, bildet für diese Ansicht keine unüberwindliche Schwierigkeit und nötigt sie nicht zu der Annahme eines überall sich selbst gleichen Gedankens, sondern allein zu der Voraussetzung, dass die Elemente nur eine endliche Anzahl von Unterschieden in sich schlossen und nicht eine unermessliche Mannigfaltigkeit[2]).

Man wird einwenden, dass bei dieser Vielheit der Ursprünge die Einheit der Natur nicht zu halten sei. Aber es ist doch auch hier eine Einheit vorhanden, wenn auch erst als Ergebnis der Arbeit einer Vielheit und nicht als ursprünglicher Thatbestand. Und ist diese gewordene Einheit etwa weniger wertvoll! Dann müsste man auch jenen Formen der Humanität, die erst nach vielen Kämpfen entstanden sind, einen geringeren Wert darum beimessen, dass sie nicht ohne Umwege aus der Einheit eines Civilisationskeimes hervorsprossten[3]).

Doch noch einen Einwurf muss die mechanische Auffassung hören. Unser menschliches Empfinden weiss sich überall von der Verpflichtung gebunden, noch nicht vorhandenes Ideales zu verwirklichen. Wo bleibt diese Verpflichtung bei der mechanischen Ansicht. Eine Welt, die aus unzähligen Anfängen hervorgeht, hat keine Aufgaben. Wie sie ist, so hat sie ein Recht zu sein, und es kann nicht mehr davon die Rede sein, dass etwas sein soll. Aber wenn auch die mechanische Auffassung nichts davon weiss, dass eine weise Absicht das Gefühl der sittlichen Verpflichtung und die Musterbilder sittlicher Ideale in die Seele gelegt habe, so kann sie doch den sittlichen Trieb als zum Bestande

1) Mikr. II, S. 38 f. Vgl. auch Streitschr. S. 71 ff.
2) Mikr. II, S. 40.
3) Mikr. II, S. 41 f.

der Seele gehörig anerkennen. Denn sie ist nicht zu verwechseln mit dem Materialismus, der aus ungeistigem Stoff geistige Lebendigkeit hervorgehen zu lassen vergeblich sich abmüht. Kann sie auch nicht lehren, dass über dem Einzelnen Ideale schweben, zu deren Erfüllung er bestimmt sei, so giebt sie doch zu, dass in dem Einzelnen sich ein Ideal entwickeln könne, von dem er sich nur um den Preis der Selbstverurteilung lossagt[1]).

Wir sehen also, dass nicht jede mechanische Auffassung eine gewisse teleologische Betrachtungsweise von sich ausschliessen muss. Aber für Gott hat auch diese gleichsam vergeistigte mechanische Ansicht in ihrer Weltordnung keinen Raum, und so wird das Gemüt fortfahren zu protestieren, dass mit dieser Theorie das letzte Wort gesprochen sei, und es wird sich mit jenen Concessionen an den Zweckbegriff nicht begnügen.

Aber wie steht es nun mit jener Voraussetzung einer mannigfachen Wechselwirkung zwischen den einzelnen Elementen, welche die Grundlage der mechanischen Weltauffassung bildet? Wir erinnern uns der metaphysischen Untersuchungen Lotze's, mit deren kurzer Darlegung wir begannen. Danach ist Wechselwirkung nur begreiflich, wenn alle jene Atome, von denen die mechanische Ansicht redet, innerlich gehegte Teile eines unendlichen Wesens sind. So führen uns metaphysische Ueberlegungen bereits über die mechanische Weltanschauung hinaus. Doch die Art, in der es geschieht, bedeutet nun nicht ein völliges Aufgeben der mechanischen Erklärungsweise für die einzelnen Erscheinungen in der Welt — hier behält sie vielmehr ihr Recht — aber allerdings ist hiermit der Mechanismus zu einem Gliede in einer Weltauffassung herabgesetzt, die ihm bei sich zwar Heimatsrecht, aber nicht die Stelle des Erstgeborenen gewährt[2]).

Wir müssen noch etwas bei diesen metaphysischen Betrachtungen verweilen, ehe wir zu Erwägungen, welche ihre Quelle in den praktischen Ueberzeugungen des Gemütes haben, übergehen, damit nicht diese Postulate der praktischen Vernunft das Aussehen willkürlicher Phantasien bieten. Wir fragen darum, was aus jener Einheit des Weltgrundes hier für uns folgt. Das Problem, wie aus dem Einen das Viele entsteht, dürfen wir hier

1) Mikr. II. S. 43 f.
2) Vgl. Mikr. II. S. 44 f.

beiseite stellen: seine Auflösung würde in eine anders geartete Untersuchung als die unsere gehören. Aber gleichviel, wie wir uns die Entstehung des Vielen aus dem Einen vorzustellen haben, niemals vermögen wir eine zufällige unbestimmte Vielheit als aus dem Einen hervorgehend zu denken, sondern immer werden wir zu der Annahme genötigt, dass die Summe der Elemente von allem Anfang an ein abgeschlossenes System gebildet habe, welches der Ausdruck für die ganze Natur des Einen gewesen sei. Durch ein Gleichnis veranschaulichend, was er meint, erklärt Lotze die Summe des Wirklichen für eine geschlossene Formel, „deren jedes Glied die Summe aller übrigen zu einem vollständigen Ausdrucke des gemeinsamen Grundes aller ergänzt[1])". Jedes Glied hat hier seine bestimmte Stelle und seinen bestimmten Wert und kann nur seinen Ort wechseln und seinen Inhalt verändern, soweit es jene Formel zulässt. Wenn also auch die Welt, wie die Erfahrung lehrt, nicht ruht, sondern in beständiger Bewegung sich befindet, so kann doch jene Einheit dadurch nicht gestört werden. „Jeder Querschnitt gleichsam, den wir aus der Geschichte der Natur herausheben, muss in den neuen Lagen, welche in ihm die Elemente durch die inzwischen erfolgten Veränderungen angenommen haben, einen neuen und ebenso vollständigen Ausdruck jener Zusammenstimmung aller Teile zu dem Sinne des Ganzen darbieten." Wie ein Organismus Störungen, die durch Verrückung eines Atoms entstehen, durch entsprechende Veränderungen in seinen übrigen Teilen beseitigt, so geschiehts auch ähnlich im Weltganzen; nur ist zu beachten, dass dem einzelnen Organismus von der Aussenwelt her gefährliche unerwartete Angriffe erwachsen können, nicht aber dem Weltganzen, das darum in stetiger ununterbrochener Wirksamkeit jede Ablenkung im Entstehen zum rechten Einklang zurückzuleiten imstande ist[2]).

Diese Ausgleichung entstehender Störungen ist nun weder bloss als Leistung des Mechanismus, noch als ein dem Mechanismus fremdes Eingreifen von Oben her anzusehen. Handelte es sich um bloss mechanische Wirkungen, so wäre nicht wahr-

1) Mikr. II, S. 48.
2) Vgl. Mikr. II, S. 50 f.

scheinlich, dass ein System bewegter Teile, das in seiner Anfangsstellung irgend einem Plane entsprach, diesen Plan nun auch in seinem Weiterwirken innehalten werde. Aber andererseits ist doch auch die Vorstellung zu vermeiden, als müsste eine höhere Hand die Ursachen, welche der Mechanismus in seiner Blindheit machte, durch besonderes Eingreifen korrigieren oder die Gefahren abwenden, die er nicht merkt. „Er merkt sie vielmehr und wendet sie ab.“ Denn da uns die Elemente des Wirklichen nicht für tot und starr, sondern für lebendige Teile des lebendigen Einen gelten, so befinden sie sich nicht nur in mannigfachen Beziehungen, sondern leiden von diesen Beziehungen. An dieses Leiden knüpfen nun aber die allgemeinen Gesetze eine neue Rückwirkung, so dass wir also die Erhaltung des Naturplanes nicht durch eine Aenderung in den allgemeinen Gesetzen, sondern in den Trägern der Kräfte begründet denken. Jedes Element — so müssen wir uns vorstellen — spürt in der Veränderung seines Zustandes die augenblickliche Gesamtlage der Welt und sieht sich so zu einer entsprechend veränderten Wirksamkeit genötigt, ohne dass damit eine Wandlung oder Aufhebung der allgemeinen Gesetze verbunden wäre.

„So wird ein innerer Zusammenhang der Dinge, welcher ihre Verhältnisse nach dem Masse eines bestimmten Weltplanes ordnet, dem äusseren Zusammenhange die Thatsachen liefern, welche dieser nach allgemeinen und planlosen Gesetzen in ihre notwendigen Folgen entwickelt [1].“

Diese Weltauffassung — meint Lotze — wird Widerspruch erfahren, denn sie enthält die Möglichkeit des Wunders. Freilich eine Durchbrechung der Naturgesetze, in der gewöhnlich das Wesen des Wunders gesehen wird, kann Lotze nicht zugeben. Seine Meinung ist vielmehr, dass der Sinn der Welt tiefergreifende Veränderungen in den innern Zuständen der Dinge erforderlich machen könnte und dass hieraus nun nicht im Widerspruch, sondern grade im Einklang mit den allgemeinen Gesetzen ausserordentliche Erscheinungen hervorgehen könnten, welche den Namen des Wunders verdienten. Doch will Lotze selber hier

1) Mikr. II, S. 51 ff.

nicht entscheiden, ob dieser Möglichkeit Wirklichkeit zukomme[1]).

Noch ein Bedenken tritt uns entgegen, durch dessen Ueberwindung wir aber zu einer noch höheren Weltansicht als der bisherigen gelangen. Ist die Einheit des höchsten Weltgrundes wirklich damit gewahrt, dass allen Störungen zum Trotz der Naturlauf doch stets in denselben Plan zurückgelenkt wird? Fallen alle diese siegreichen Selbsterhaltungen, welche gegen jede eindringende Veränderung immer wieder das Feld behaupten, nicht doch in eine 'zusammenhanglose der Einheit entbehrende Vielheit auseinander? Suchen wir zunächst durch ein Gleichnis anzudeuten, wie eine Lösung dieses Zweifels möglich sein wird. Der Mensch hat in seinem Leben mit mannigfachen äusseren Einflüssen, die ihm notwendig als Zwang erscheinen, zu kämpfen. Er würde diese Thatsache als unerträglichen Druck empfinden, wenn das Ergebnis aller seiner Kämpfe nur immer wieder seine Selbsterhaltung wäre. Aber er fühlt, dass er dadurch doch auch mannigfache Förderung erfahren hat. Die von aussen kommenden Angriffe riefen Kräfte in ihm auf, die nach beendetem Streit nicht wieder vergingen, sondern als wertvolle Errungenschaft in ihm blieben. So hat die Seele in vielen Kämpfen sich selbst zu einer höheren Einheit gemacht, als sie im Anfang war. Dem Ganzen der Welt kommen nun die Aufforderungen zur Selbsterhaltung nicht von aussen zu, es erzeugt sie selbst durch seine eigene Bewegung. Um so weniger werden wir in der Aufeinanderfolge dieser Veranlassungen nur einen principlosen Zufall erkennen dürfen, sondern werden darin Aeusserungen sehen müssen, welche ihren Grund in dem ursprünglichen Sinne der Einheit haben. So kann die Reihe der Weltaugenblicke nicht eine zusammenhanglose Vielheit sein, sondern muss eine Kette bilden, deren jedes Glied mit allen andern in der Einheit eines Planes verknüpft ist. „In verschiedenen Formen darf sich das Eine nur ausdrücken, wenn diese Verschiedenheit der Formen für den Ausdruck seines Sinns notwendig ist; in einer bestimmten Reihenfolge nur dann, wenn diese Ordnung einem Entwicklungsbedürfnis seines Wesens entspricht. Verlangten wir früher, dass jeder Querschnitt der Weltgeschichte uns eine überall festge-

1) Mikr. II, S. 53 ff.

haltene Harmonie der Elemente zeige, so müssen wir jetzt verlangen, dass die Reihenfolge dieser Schnitte die Einheit einer sich fortentwickelnden Melodie zusammensetze[1])."

So werden wir zu der Vorstellung einer in sich zusammenhängenden Geschichte des Weltgeschehens geführt und zu der Annahme eines umfassenden Weltplanes genötigt. Diesen Weltplan freilich darzulegen wird der Wissenschaft immer unmöglich sein. Zu klein ist der Ausschnitt aus dem Universum, den sie zu überblicken vermag, als dass sie hier sichere Behauptungen wagen dürfte. Aber hier ist's, wo die praktische Betrachtung einsetzt. Unmöglich wäre dem Gemüt die Annahme, dass der Sinn der Welt in nichts anderem bestehen solle als in der beständigen Herstellung noch so zweckmässig und kunstvoll miteinander verbundener Formen. Nicht in der Verwirklichung blosser Thatbestände, sondern in der Hervorbringung eines schlechthin Wertvollen könnte es den Sinn der Welt erkennen. Nur die Ideen des Guten, des Heiligen und der Seligkeit sind würdig, der Inhalt jenes Weltplanes in Anfang, Mittel und Ende zu sein. In ihnen muss der genügende Grund auch für den Inhalt alles Sinns und Geschehens liegen, so dass „die Welt der Werte zugleich der Schlüssel für die Welt der Formen" ist[2]). Dann gilt hier „die Stiftung des Mechanismus als die erste ethische That des Absoluten"[3]). Es wäre überflüssig, hier Aussprüche von Lotze häufen zu wollen, denn alle seine Werke sind eine Ausführung des Gedankens, dass kein Mechanismus um seiner selbst willen da sei, sondern der Verwirklichung eines absolut Wertvollen zu dienen habe, und dass „der Anfang der Metaphysik nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik" liege.[4]) Hier haben wir nur noch hervorzuheben, dass die Ideen des Guten, des Heiligen und der Seligkeit, wenn anders sie nicht blosse vom Menschengeist ge-

1 Mikr. II, S. 55 f. Zu vergl. wäre zu der ganzen Erörterung über die teleologische Weltansicht Met. v. 79, II. Buch, VIII. Cap., auch Met. v. 41, I. Teil, III. Abschn. Doch wählten wir um der besonderen Bedürfnisse unserer Darstellung willen engern Anschluss an Mikrokosmus.

2) Streitschr. S. 54.

3) Streitschr. S. 57.

4) Met. v. 41, S. 329.

bildete Gedanken sein sollen, in jenem Grunde der Welt wirklich sein und zu seinem Wesen gehören müssen. Damit sind wir aber zum Begriffe Gottes vorgedrungen.

13. Die Persönlichkeit Gottes.

Wenn wir auf den zurückgelegten Weg unserer Untersuchung zurückblicken, so stellt sich uns als Ergebnis dar, dass überall praktische Bedürfnisse des Gemütes uns nötigten, jenes alle Einzeldinge in sich hegende geistige Absolute, auf das die Metaphysik führte, als ein wertempfindendes und wertbestimmendes sittliches Wesen aufzufassen. Es kann nicht Wunder nehmen, wenn nun Lotze in der Persönlichkeit diejenige Form findet, welche allein einem solchen Wesen angemessen zu sein scheint [1]). Dieser Frage nach der Persönlichkeit Gottes wenden wir uns nunmehr ungesäumt zu, indem wir Lotze's Behandlung der Beweise für das Dasein Gottes um so mehr beiseite lassen zu dürfen glauben, als von anderer Seite näher darauf eingegangen ist [2]).

Nicht darauf kann es hier mehr ankommen, Gründe anzuführen, welche die Bestimmung Gottes als Persönlichkeit nahe legen — sie sind in der ganzen bisherigen Untersuchung enthalten — sondern nur noch darum kann es sich handeln, die Einwürfe zu prüfen, welche gegen die Annahme eines persönlichen Gottes streiten. Auch hier dürfen wir geringere Ausführlichkeit für berechtigt halten, da die meisten Ueberlegungen nicht unmittelbar praktischer Natur sind und ausserdem gleichfalls bei andern eingehendere Berücksichtigung gefunden haben [3]).

Dem unmittelbaren religiösen Bewusstsein ist das Persönlichsein Gottes nicht einen Augenblick zweifelhaft. Nur diese Form scheint ihm das Wesen Gottes als eines lebendigen Geistes genügend zu wahren und den besonderen Bedürfnissen Befriedigung zu verschaffen, die es empfindet. So hat auch die dichtende Phantasie der Völker das Göttliche nie anders als in der Form

1) Streitschr. S. 57. Mikr. III, S. 563.
2) Schäfer, S. 39 ff.
3) Schäfer, Wentscher Kap. II.

des Persönlichen angeschaut. Erst ein entwickelteres Nachdenken glaubte in dieser Form eine Beschränkung und Verendlichung Gottes vor sich zu haben, die sich mit seinem Begriffe als des Absoluten nicht vertrage. So bemühte man sich andere Formen zu finden, die der Unendlichkeit des göttlichen Wesens angemessener erschienen. Nur einem dieser Versuche, unternommen aus tiefem, sittlichem Ernste und geleitet von dem Streben, rohe anthropomorphische Vorstellung von dem Begriffe des göttlichen Wesens fern zu halten, wenden wir hier grössere Aufmerksamkeit zu. Es war Fichte, der in der moralischen Weltordnung den allein angemessenen Ausdruck für das Absolute gefunden zu haben meinte. Allein Ordnung ist ein blosser Verhältnisbegriff. Weit entfernt, dass eine solche Ordnung über den Dingen zu stehen vermöchte, besteht sie vielmehr durch dieselben und ist ohne sie nichts. Sie drückt nur einen Thatbestand aus und ist somit unfähig, Störungen zu verhindern oder durch zweckmässige Gegenwirkung aufzuheben. Will man aber gerade darin das Wesen der moralischen Weltordnung setzen, dass sie solche Wirkungen ausübt, dass sie also von Thatsachen leidet und ihrem Leiden und ihrer Natur gemäss zur Aenderung der Thatsachen zurückwirkt, so ist nicht mehr einzusehen, wie sie sich noch von einem lebendigen Wesen unterscheidet. Geht somit der Begriff einer thätigen Ordnung unaufhaltsam in den eines ordnenden Wesens über, so führt der Begriff einer moralischen Ordnung notwendig weiter. Die Vorstellung eines unbewussten Wesens, das doch in all seinen Thätigkeiten moralisch handeln sollte, ist ein Ungedanke. So leidet der Begriff einer moralischen Weltordnung an unheilbaren Schwierigkeiten, die ihn ungeeignet machen, ein vollgültiger Ausdruck für das göttliche Wesen zu sein[1]).

Die pantheistische Auffassung, mit der ihn scheinbar das Zugeständnis der substantiellen Einheit des Weltgrundes verbindet, scheitert für Lotze schon daran, dass ihr als Sein gilt, was nur als Erscheinung denkbar ist[2]).

Konnten die Versuche, an Stelle des persönlichen Gottes etwas anderes, dem Begriffe des Absoluten mehr Entsprechendes

1) Mikr. III, S. 564 ff.

2) Mikr. III, S. 568.

zu setzen, nicht befriedigen und so uns nicht veranlassen, von der Auffassung Gottes als Persönlichkeit abzugehen, so erhebt die theoretische Erkenntnis nun noch einen letzten, nicht zu unterschätzenden Einwand. Ich — wird behauptet — sei nur denkbar im Gegensatz zu einem Nicht-Ich. Wolle man also Gott als Persönlichkeit, als Ich denken, so mache man für ihn die Schranke eines Nicht-Ich notwendig, so begrenze, so verendliche man ihn. Doch was sind Ich und Nicht-Ich? Offenbar Glieder eines Gegensatzes, aber nicht solche, deren Wesen in diesem Gegensatze aufginge, die aufhörten zu sein, wenn der Gegensatz aufhörte. Das, was in diesem Gegensatze als Ich sich darstellt, muss vor allem Gegensatze die Befähigung, zum Ich zu werden, in sich schliessen[1]). Wir sahen auch schon, dass nicht durch die blosse vorstellende Thätigkeit das Ich zustande kommt, sondern im Selbstgefühl unmittelbar erlebt wird[2]). Die Selbstheit eines Wesens ist also vor aller theoretischen Entgegensetzung gesichert. Aber ohne die Anregungen der Aussenwelt — wird man sagen — wird kein Wesen, in dessen Natur die Möglichkeit, sich zum Ich zu entwickeln, liegt, wirklich zum Ich. Nicht nur seine Vorstellungen, sondern auch seine Gefühle verdankt es den Eindrücken, welche von der umgebenden Welt ausgehen. Aber darf, was für die menschliche Persönlichkeit allerdings zutrifft, mittelst Analogieschlusses ohne weiteres auf das absolute Wesen übertragen werden? Ein unbedingter Geist bedarf der Anregungen von aussen nicht. Was berechtigt uns, in Gott auch nur receptive Fähigkeiten anzunehmen? Nichts hindert vielmehr, den unbedingten Geist in einer beständigen Thätigkeit des Vorstellens begriffen zu denken, „durch die ihm ewig jene Welt des Inhalts entsteht, gegenüber von welcher er sich als das vorstellende Ich empfindet und denkt"[3]). Wird für diese Thätigkeit nach einem ersten Anstoss gesucht, so müssen wir verlangen, dass man uns zugesteht, was materialistischen und pantheistischen Ansichten nicht verweigert wird. Wie diese ohne die Voraussetzung einer ursachlosen Bewegung der Weltsubstanz nicht auskommen, so auch wir nicht ohne die Annahme jener ursprünglichen Thätig-

1) Mikr. III, S. 569 f. R. Ph., § 37.
2) Vgl. Abschnitt 4 dieser Abhandlung.
3) R. Ph., § 39. Mikr. III, S. 575 f.

keit. Aber wir stellen damit keine grössere Zumutung an Denken und Einbildungskraft als jene beiden anderen Anschauungen[1]). Die Aussenwelt ist nicht unerlässliche Bedingung für die Persönlichkeit, sondern vielmehr eine Schranke. Weil wir endlichen Wesen überall von der Aussenwelt abhängig sind, bringen wir es nie zur vollen Entwicklung unserer Persönlichkeit. Indem diese Schranke für Gott wegfällt, kommt ihm allein das Prädikat Persönlichkeit im Vollsinne des Wortes zu[2]).

Der Streit, ob der Begriff der Persönlichkeit auf Gott anwendbar sei oder nicht, wird doch nicht aufhören. Dass es sich hierbei, wenn auch nicht immer, so doch vielfach um blossen Wortstreit und untergeordnete Fragen der Terminologie handelt, darin glauben wir Biedermann[3]) und Pfleiderer[4]) Recht geben zu sollen. Wer in die Definition der Persönlichkeit das Begrenztsein aufnimmt, wird von Gott Persönlichkeit nicht mehr aussagen können. Wer dagegen Begrenztheit nicht zu den wesentlichen Merkmalen der Persönlichkeit rechnet, kann dieses Prädikat auf Gott anwenden. Dass Gott als Persönlichkeit bestimmt wird, ist darum von Bedeutung, weil dieser Begriff doch wohl am meisten geeignet ist, materialistische und pantheistische Vorstellungen, die sich weit leichter mit dem neutraleren Begriff des Absoluten verbinden, fern zu halten. Gott als Person vorzustellen, ist ausserdem das unabweisbare Bedürfnis des religiösen Gemüts. Man wird Lotze nicht mit Grund das Recht bestreiten können, von dem Begriff der Persönlichkeit auf Gott Anwendung zu machen. Ihm grobe anthropomorphe Vorstellungen unterzuschieben, vermöchte allein ein nur noch böswillig zu nennendes Missverständnis.

Dass für die Bestimmung Gottes als Persönlichkeit im letzten Grunde praktische Bedürfnisse des Gemütes massgebend gewesen sind, dafür spricht die ganze warme Art, mit der Lotze diesen Gegenstand behandelt.

1) R. Ph., § 39. Mikr. III, S. 576 f.
2) R. Ph., §§ 40 u. 41. Mikr. III, S. 577.
3) Biedermann, Chr. Dogm. II, S. 537 f.
4) Pfleiderer, R. Ph. I, S. 582

14. Das Verhältnis Gottes zu den sittlichen Ideen.

Gott ist Persönlichkeit. Wir wollen hiermit mehr als eine bloss formale Bestimmung aussagen. Oefter hatten wir im Laufe der Untersuchung Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass die sittlichen Ideen des Guten, des Heiligen und der Seligkeit ihre volle Wirklichkeit nur in Gott haben könnten. Was dort angedeutet wurde, ohne dass auf die daran sich knüpfenden Fragen näher eingegangen wurde, das soll hier noch einmal zusammengefasst werden, damit völlig erhelle, wie nur durch Gott die dem menschlichen Bewusstsein wertvollsten Ideen des Sittlichen diejenige Sicherheit und Festigkeit gewinnen, deren sie bedürfen.

Es ist eine alte Frage, ob Gott das Gute wolle, weil es gut sei, oder ob das Gute gut sei, weil Gott es wolle, oder anders ausgedrückt: Ist das Gute eine für sich bestehende Realität, die Gott nur anerkennt, oder ist es eine Schöpfung Gottes? Die Frage berührt eine ähnliche Schwierigkeit wie jene andere, ob die ewigen Wahrheiten eine Stiftung Gottes oder nur Gegenstand seiner Anerkennung seien. Lotze hatte hier sich dafür entschieden, dass Gott weder die Wahrheit stifte noch sie anerkenne, sondern dass die Wahrheit zu seiner Natur gehöre, dass sie nicht durch seine That geschaffen werde, sondern durch sein Sein bestehe. Gott ist die Wahrheit[1]), lautet seine Entscheidung. Wie es unzulässig ist, von für sich bestehenden Gesetzen zu reden, nach denen die erst später hinzukommenden Dinge sich richteten, während die Gesetze doch keine Wirklichkeit ausser den Dingen haben, so ist es gleich verfehlt, ein für sich bestehendes System von Wahrheiten anzunehmen. Aehnlich muss die Entscheidung nun auch in der hier uns interessierenden Frage lauten. Gesetzt, die moralischen Gesetze wären eine Stiftung göttlicher Willkür, so würden sie nie Anspruch auf unbedingte Geltung machen dürfen. Als Produkte der Willkür könnten sie auch andere sein als sie sind. Man würde sie vielleicht befolgen müssen oder nach ihnen sich zu richten für nützlich finden, aber gut würde man sie nicht nennen. Die andere Meinung, dass Gott das Gute nur anerkenne, verwickelt uns gleichfalls in unüberwindliche Schwierigkeiten. Wo soll dieses Gute existieren?

1) Mikr. III, S. 586 ff. R. Ph., §§ 47 u. 48.

Gut ist doch immer nur eine prädikativische Bestimmung, das darum auch nur an einem Subjekt bestehen kann, und es wird nicht etwas für sich Bestehendes durch die Vorsetzung des Artikels. Ausserdem vermöchte Gott den Wert eines gegebenen Gutes doch nur anzuerkennen, wenn er selbst um seiner eigenen Natur willen längst denselben Wert darauf gelegt hätte[1]). Gott ist somit ethische Persönlichkeit. Gut ist ein Prädikat, das seinem Wesen zukommt. Nur indem wir das Gute als Wesensbestimmung Gottes denken, verliert es den sonst nicht zu vermeidenden Schein, ein blosses Gedankending zu sein, hört es auf eine bloss subjektive Grösse zu sein, die ihr Dasein der schöpferischen Phantasie des Menschen verdankt. Nur so ist auch die unbedingte Geltung der sittlichen Ideen sicher gestellt.

Aber haben wir hiermit nun auch wirklich jene Schwierigkeiten vermieden, welche die Annahme einer Schöpfung des Guten durch göttliche Willkür unmöglich machten? Ist nun das Gute nicht doch bloss eine thatsächliche Wirkungsweise des göttlichen Wesens, von dem man nicht sagen kann, ob ihm wirklich der absolute Wert eigne, den wir ihm glauben zuschreiben zu müssen? Kann nicht wiederum gefragt werden, warum grade dieses das Gute sein soll und nicht ein anderes? Der Einwand fällt hin, wenn der absolute Wert dieses Guten mit unmittelbarer Deutlichkeit einleuchtet. Giebt es etwas, woran dieser Wert sich erkennen lässt? Wir greifen auf früher entwickelte Gedanken zurück, wenn wir hier nur behaupten, dass mit dem Guten untrennbar ein Gefühl der Lust verbunden ist. In der wertempfindenden Vernunft mit ihren Gefühlen der Lust und Unlust besitzen wir jenes Erkenntnisvermögen, das uns von dem absoluten Wert des Guten zu überzeugen vermag. Hier nehmen wir nun aber auch jenen andern früher ausführlicher dargelegten Gedanken auf, dass alle moralischen Gesetze auf den Zweck eines zu realisierenden Gutes bezogen werden müssen, und dass alles moralische Handeln somit auf Herstellung eines Gutes gerichtet ist. Jedes Gut aber offenbart seinen Wert durch ein Gefühl der Lust. Doch die gute Gesinnung besteht nicht in dem Streben nach Befriedigung der egoistischen Triebe, sondern in dem Trachten

1) Mikr. III, S. 591 f.

nach Erzeugung fremder Lust. Auch Gottes ethisches Handeln wird so auf Verwirklichung eines Gutes abzielen, an dem andere Wesen teilhaben. „Einfach gesagt, wie man längst es religiös ausdrückt: Gott ist nicht sowohl gut durch Uebereinstimmung mit einem Begriff des Guten, sondern er ist die Liebe oder das Streben nach Verwirklichung des Glücks genussfähiger Wesen, aus welchem alle speciellen moralischen Ideen selbst erst als Ausführungsmaxime dieses an sich heiligen oder guten Strebens hervorgehen [1])."

In der Bestimmung Gottes als der Liebe, welche Form und Ziel ihres Handelns nicht von irgend welchen für sich bestehenden Gesetzen empfängt, sondern in ihrem eigenen Wesen findet, vollendet sich Lotze's Gottesbegriff. Indem Gott als die Liebe begriffen wird, hellt sich für das Gemüt die Dunkelheit in den Fragen nach der Bestimmung des Menschen, dem Sinn der Geschichte, dem Zwecke der Welt auf, die dort noch bestehen blieb. Die Liebe, welcher die Allmacht in Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt dienen muss, giebt uns die Bürgschaft, dass die Ahnungen, welche unser Gemüt bewegen, nicht nur Irrungen einer zügellosen Phantasie sind, sondern eine Wahrheit haben, die in Gott wohl gegründet ist, auch wenn sie in das verstandesmässige Begreifen nicht völlig eingeht. So weisen uns die mannigfachen Rätsel, denen wir im Laufe der Untersuchung begegneten, auf Gott, und in dem persönlichen Gott, der die Liebe ist, hat das Gemüt deren Lösung gefunden.

Damit ist die praktische Begründung des Gottesbegriffs beendet. Auf die sogenannten metaphysischen Eigenschaften Gottes oder auf die Probleme, welche mit der Frage nach Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt verbunden sind, einzugehen, liegt ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Doch haben wir noch zwei Fragen zu erörtern, bei denen es sich zwar nicht mehr um Gewinnung neuer Bestimmungen für den Begriff Gottes handelt, die aber doch der Vollständigkeit halber berührt werden müssen.

1) R. Ph., § 51. Mikr. III, S. 512 ff.

15. Das Verhältnis Gottes zu den endlichen Geistern.

Nicht vorzugsweise ein metaphysisches, sondern vor allem ein ethisch-religiöses Problem berühren wir mit der Frage nach dem Verhältnis Gottes zu den endlichen Geistern. Der Metaphysik ist es gleichgültig, wie dieses Verhältnis bestimmt wird, nicht aber dem religiös-sittlichen Bewusstsein. Um gleich den Punkt anzugeben, auf den es hier ankommt, so verlangt das religiös-sittliche Bewusstsein eine gewisse Selbständigkeit des menschlichen Geistes gegenüber dem göttlichen. Wäre der Mensch ein willenloses Werkzeug in der Hand Gottes, so wären damit Freiheit, Verantwortlichkeit und sittliches Handeln aufgehoben. Kann Lotze den menschlichen Geistern eine solche Selbständigkeit zugestehen? Wir berühren damit eine Stelle in der Lotze'schen Philosophie, die immer für besonders angreifbar gegolten hat. Wir erinnern uns, dass für Lotze das transeunte Wirken nur erklärlich war, wenn die Dinge als Teile einer unendlichen Substanz aufgefasst wurden, wenn also das, war wir transeuntes Wirken der Dinge aufeinander nennen, eigentlich ein immanentes Wirken jener Substanz ist. Hiermit scheint jede Selbständigkeit der Dinge, also auch der menschlichen Persönlichkeit geleugnet zu sein. Ist das wirklich so, dann fällt die ganze praktische Begründung des Gottesbegriffs hin. Meistens wird hier die Alternative gestellt: entweder mache man Ernst mit der Selbständigkeit der vielen Realen oder mit der Einheit der Substanz. Im ersten Falle verliere man die Einheit des Weltgrundes, also Gott und gelange zu einem schrankenlosen Pluralismus, im zweiten komme man über den so sehr bekämpften Pantheismus nicht hinaus und kehre zu Spinoza zurück. Denn die Realen seien dann Modifikationen der all-einen Substanz. Modus sei aber nach Spinoza's Definition das, was nicht in sich, sondern in einem andern sei. Also hätten die Realen kein Für-sich-sein[1]). Aber giebt es kein Drittes? Ist die angeführte Kritik wirklich so im Recht? Darf man denn so ohne weiteres von einer Definition Spinoza's aus Lotze'sche Gedanken beurteilen? Es wäre doch erst zu beweisen, dass Lotze unter Modus dasselbe wie Spinoza versteht. Kehrt denn ausserdem nicht dieselbe Schwierig-

1) So Stählin, S. 97 f.

keit auch bei dem ausgesprochen christlichen Gottesbegriff wieder! Auch der christliche Glaube hält doch mit aller Entschiedenheit daran fest, dass alles Sein nur durch und in Gott bestehe. Paulus sagt auf dem Areopag mit einem Dichter: „*ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*“[1]), er sagt es zu Heiden, was wohl zu beachten ist, weil dadurch eine geistliche Umdeutung unmöglich gemacht wird. Ohne von Gott in jedem Augenblicke gehalten zu werden, vermag kein kreatürliches Sein zu existieren. Dennoch hält der christliche Glaube an der sittlichen Verantwortlichkeit, also an der relativen Selbständigkeit des Menschen fest. Ihm ist also beides nicht unvereinbar, wie denn in der christlichen Erfahrung in der That beides sich findet: das Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Gott und das Bewusstsein, dennoch für Thun und Lassen verantwortlich zu sein. Hier wird im religiösen Gemüt die Einigung unmittelbar vollzogen. Soll's also für die Philosophie Lotze's von vornherein ausgeschlossen sein, dass ähnliches versucht werde? Geleugnet kann und soll nicht werden, dass hier eine Schwierigkeit für unser Denken vorliegt, es ist im Grunde das uralte Problem, wie eines zugleich vieles und vieles zugleich eines sein könne. Auch ist nicht zu bestreiten, dass bei Lotze selbst einmal mehr das spinozistisch-monistische und ein anderes Mal mehr das leibnizisch-pluralistische Element hervortritt. Was aber dem Denken Schwierigkeiten bereitet, das zeigt die Erfahrung in unzähligen Fällen als wirklich vorhanden. Der menschliche Leib setzt sich aus zahllosen Zellen zusammen, deren jede, trotzdem sie als so bestimmte und so beschaffene nur durch den Gesamtorganismus besteht, doch auch eine relative Selbständigkeit hat. In einer bewegten Masse sind neben der Gesamtbewegung noch die Bewegungen der kleinsten Teile vorhanden. Unser Geistesleben weist mannigfache Regungen auf, die zu einer gewissen Selbständigkeit sich entwickelt haben, so dass sie zuweilen uns als eine fremde Macht erscheinen, und sie bestehen doch nur durch die sie umfassende Seele. Diese Analogien sind doch dazu angethan, eine solche Bestimmung des Verhältnisses zwischen der unendlichen Substanz und den Dingen wenigstens als möglich

1) Act. 17, 28.

erscheinen zu lassen, dass sowohl die Einheit des Weltgrundes als die relative Selbständigkeit der Dinge gewahrt bleibt. Lotze ist sich jedenfalls bewusst, keine solche Gedankenlosigkeit begangen zu haben, wie ihm vorgeworfen wird. Er erklärt allerdings zunächst, dass für das, was die Dinge für einander und im Zusammenhang untereinander leisten sollen, nichts gewonnen wird, wenn ihre Immanenz in Gott aufgehoben und ihnen ein Dasein ausser Gott zugeschrieben wird[1]). Doch sieht er sehr wohl, dass die Dinge, so lange sie nur Zustände des Unendlichen sind, nichts für sich selbst sind. „Für sie selbst soll etwas gewonnen werden; dies ist offenbar der Wunsch jenes Drängens auf Sein derselben ausser Gott; aber diese echtere, wahrere Realität, für sich etwas zu sein, oder überhaupt für sich zu sein, erlangen die Dinge nicht dadurch, dass sie ausser Gott gesetzt werden, als wäre diese Transcendenz, deren eigentlichen Sinn anzugeben durchaus unmöglich sein würde, die vorangehende formale Bedingung, an der das Für-sich-sein als Konsequenz hinge; sondern indem etwas für sich ist, sich auf sich selbst bezieht, sich als ein Ich begreift, löst es sich eben dadurch, eben durch diese seine Natur, von dem Unendlichen ab, erwirbt nicht dadurch, sondern hat daran jenes Sein ausser dem Unendlichen, erfüllt nicht dadurch eine Bedingung, unter der ihm volle Realität als eine Art des Daseins, die noch irgend etwas anderes einschlösse und gewährte, erst zukäme; sondern Für-sich-sein oder Ichheit ist die einzige Definition, welche den sachlichen Inhalt und Wert desjenigen ausdrückt, was wir von zufälligen übel gewählten Standpunkten aus formell als Realität oder selbständiges Sein ausser Gott im Gegensatze zur Immanenz bezeichnen. Wer daher, wie es allerdings notwendig ist, auch die Geister gleich den Dingen als Zustände, Gedanken oder Modifikationen Gottes oder des Unendlichen ansieht, jedoch als solche, die nicht nur dazu dienen, im Zusammenhang untereinander als Glieder einer Kette die Konsequenzen der Natur des Unendlichen von Punkt zu Punkt fortzupflanzen, sondern die zugleich, was sie thun und leiden, in irgend einer Form der Zurückbeziehung auf sich selbst wieder als ihre Zustände, als Erlebnisse ihres eigenen Selbst-

1) Mikr. III, S. 532 ff.

geniessen: wer dies annimmt und dann doch noch glaubt, für diese Gott immanenten lebendigen Geister, damit sie in vollem Sinne real sein, ein Sein ausser Gott nachweisen zu müssen, der scheint uns nicht mehr zu wissen, was er will, nicht zu wissen, dass er längst den ganzen vollen Kern hat, zu dem er ängstlich die Schale sucht[1]." Wir haben geglaubt, diese Stelle ganz hierher setzen zu sollen, um Lotze's Meinung völlig deutlich zu machen. Die Immanenz der Geister in Gott streitet nach ihm also nicht mit ihrem Für-sich-sein. Nach unserem Urteil ist Lotze's Gedanke auch keineswegs unvollziehbar. So besitzen also die lebendigen persönlichen Geister relative Selbständigkeit, dass ihre Handlungen nicht bloss Aktionen des absoluten Weltgrundes sind.

Lotze leugnet nicht die menschliche Freiheit, nicht die Möglichkeit freier Anfänge in der Geschichte des Geisteslebens. Er vermag von seinem Standpunkte aus die religiöse Weltauffassung zu teilen, dass der Weltlauf nicht bis auf alle Einzelheiten von Anfang an genau bestimmt ist, sondern dass eine Freiheit vorhanden ist, „die dem Lauf der Begebenheiten unvorhergesehene Richtungen geben kann und die Geisterwelt zusammen mit Gott etwas erleben lässt, was nicht von Anfang an zu dem unvermeidlichen künftigen Bestande der Welt gehört"[2]. So sind auch für Lotze innere Einwirkungen Gottes auf die Geister zur Klärung der Gedanken und Kräftigung des Willens nicht unmöglich und ebenso bietet der Glaube an die Wirksamkeit des Gebets ihm keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Der Einwurf, dass Gebetserhörung sich nicht mit der Unveränderlichkeit Gottes vertrage, ist ihm nicht stichhaltig. Denn „die Einheit und Consequenz Gottes besteht nicht in Unveränderlichkeit, die nur einem ganz toten Stoffe zukommen würde, und wird daher nicht verletzt, wenn ihr von seiten des endlichen Geistes Gelegenheit zur Aeusserung der immer gleichen göttlichen Eigenschaften gegeben wird, die ohne diese Gelegenheit nicht erfolgt wäre"[3].

Das Resultat ist also, dass, indem Lotze die relative Selbständigkeit der menschlichen Geister trotz ihrer vollständigen Abhängigkeit von Gott festhält, eine Wechselwirkung zwischen

1) Mikr. III, S. 534 f. Vgl. R. Ph., § 57.
2) R. Ph., § 62.
3) R. Ph., § 62.

beiden möglich ist, wie sie das religiös-sittliche Bewusstsein verlangt. Der Mensch ist nicht bloss willenloses Werkzeug in der Hand eines unabänderlichen Fatums, und Gott ist nicht starre Unveränderlichkeit, welche für jede Regung des menschlichen Geistes vollkommen unzugänglich wäre. Auch in diesem Verhältnis — können wir sagen — zeigt sich Gott als die Liebe, welche den endlichen Geistern sich mitteilt und von ihnen sich bestimmen lässt.

16. Das Uebel und das Böse.

Gott ist die Liebe. Aber wie verträgt sich damit das Dasein des Uebels und des Bösen? Diese Frage, die so viele bewegt und beunruhigt hat, müssen wir mit Lotze noch aufwerfen. Verschiedene Antworten sind gegeben worden, aber keine vermag unsern Philosophen ganz zu befriedigen.

Will man das physische Uebel als Erziehungsmittel auffassen, so vergisst man die Tierwelt und setzt in der Menschenwelt bereits das Dasein des moralischen Uebels voraus[1]). Das Uebel als metaphysische Notwendigkeit ansehen, heisst Gott Schranken unterworfen denken, von denen man nicht einsieht, wie sie für ihn bestehen sollen[2]). Nicht befriedigen kann auch die Ansicht, welche die Welt selbst für die Uebel in ihr verantwortlich macht und deren Ursprung aus dem Abfall von Gott, der Sünde, erklärt. Denn es bleibt dunkel, „wie die Welt als Ganzes das Subjekt habe bilden können, das diesen Abfall habe ausführen können“[3]). Beschränkt man den Abfall auf die Geister, so ist doch nicht einzusehen, wie deren Sünde eine solche Veränderung in der Naturordnung habe hervorbringen können, dass erst von da an die unzähligen zufälligen Uebel, die uns ohne unser Verschulden treffen, möglich gewesen wären[4]). Noch weniger kann sich Lotze mit den Dogmen von der Erbsünde und Erbschuld befreunden, die durchaus nicht nur der Güte,

1) R. Ph., § 71.
2) R. Ph., § 72.
3) R. Ph., § 73.
4) R. Ph., § 73.

sondern auch der Gerechtigkeit Gottes widersprächen [1]). Sagt man, nur dann könne der Mensch ein wirklich sittliches Wesen werden, wenn die Möglichkeit des Sündigens nicht ausgeschlossen sei, so steht doch dem entgegen, dass die Heiligkeit Gottes und jene Unschuld, welche die Verlockungen zum Bösen gar nicht zu kennen scheint, uns noch etwas Höheres bedeuten, als die Tugend, die im Kampfe mit Versuchungen erworben ist [2]).

Lotze sieht so keine Möglichkeit, diese Frage wissenschaftlich zu lösen. Käme es nur auf theoretische Befriedigung des Verstandes an, so würde hier die naturalistische Weltauffassung mit ihrer Leugnung der Zwecke am meisten befriedigen. Aber sie macht sich die Sache doch zu leicht, indem sie einfach die Bedürfnisse leugnet, die uns immer wieder antreiben, eine Lösung zu suchen oder an eine solche zu glauben [3]). Lotze glaubt hier seine Zuflucht zu dem unerforschlichen Ratschlusse Gottes nehmen zu müssen [4]) und stimmt dem religiösen Glauben zu, der die Lösung dieser Frage in einem jenseitigen Leben erwartet [5]).

Es ehrt Lotze, wenn er lieber zugestehen will, dass er eine befriedigende Antwort auf diese Frage nicht zu geben vermag, als den Versuch unternehmen, durch blendende Raisonnements über die vorhandenen Schwierigkeiten zu täuschen. Aber müssen wir uns wirklich hier schon zufrieden geben und darauf verzichten, vielleicht doch noch etwas weiter zu kommen? Wir glauben nicht. War einmal die relative Selbständigkeit der Geister zugestanden, so war auch damit die Möglichkeit des Irrens und Sündigens gegeben. Das stimmt auch durchaus mit Anschauungen Lotze's zusammen, die wir kennen gelernt haben. Denn für ihn gab es weder angeborene Wahrheiten noch ein angeborenes Sittengesetz in dem Sinne, dass von Anfang an im Geiste des Menschen ein klares Bewusstsein von dem, was wahr oder gut sei, vorhanden gewesen wäre. Durch eine lange Entwicklung erst konnte nach mannigfachen Verirrungen eine geläuterte theoretische und sittliche Erkenntnis gewonnen werden.

1) R. Ph., § 73.
2) R. Ph., § 75. Zu dem ganzen Abschnitt ist zu vergl. Mikr. III, S. 610 f.
3) R. Ph., § 74.
4) R. Ph. v. 1882, § 79.
5) R. Ph., § 78.

Das Dasein des Bösen steht also mit den anthropologischen Voraussetzungen Lotze's wohl im Einklang. Aber auch das physische Uebel, wird man fragen? Bleibt nicht doch jener Einwand, den Lotze selber erhob, bestehen, dass nicht einzusehen wäre, wie die Sünde eine solche Verkehrung in der Naturordnung habe hervorrufen können? Auch dieser Einwurf ist nach unserem Urteil doch nicht ein unüberwindliches Hindernis. Wir wollen davon absehen, dass die Erfahrung thatsächlich in vielen Fällen ein kausalen Zusammenhang von Sünde und Uebel zu konstatieren vermag. Aber auch Lotze's Grundvoraussetzungen streiten nicht wider die Möglichkeit dieses Zusammenhanges. Haben Wesen durch die Sünde ihren normalen Zustand eingebüsst, so müssen wir es als denkbar bezeichnen, dass aus der Wechselwirkung mit den übrigen Dingen nun auch abnorme Ereignisse hervorgehen, die sonst nicht eingetreten wären. Lotze's Anschauung von dem Wesen der Dinge nötigt uns geradezu, eine Veränderung in dem Innern der Dinge, die eine Verschlechterung ist, anzunehmen, wenn sie mit sündigen Wesen in Wechselwirkung treten. Ist die Störung aber einmal da, so wird sie nach den allgemeinen Gesetzen, welche die Dinge miteinander verknüpfen, sich fortpflanzen müssen. Dann kann aber auch ein Uebel einmal einen Unschuldigen treffen, wenn es der Mechanismus des Geschehens so mit sich bringt.

Aber welchen Sinn sollten Böses und Uebel haben? Welche Bedeutung könnten wir ihnen zumessen? Wir können Lotze hier selbst die Antwort geben lassen. An einer Stelle spricht er davon, dass es nie eine Herde und einen Hirten, eine allgemeine Veredlung geben, sondern dass der Streit, die Ungleichheit der Lose und die Lebenskraft des Bösen ewig dauern werden. „Und diese Aussicht" — fährt er fort — „finden wir nicht verzweifelt; denn nicht alle Geschichte scheint uns so in die Grenzen des irdischen Lebens eingeschlossen, dass wir auch ihre glänzende Schlussscene, jene goldene Zukunft, von der wir traumen, einst auf Erden anbrechen zu sehen verlangen müssten. Im Gegenteil, so lange die Menschheit in körperlicher Organisation an äussere Bedürfnisse des Lebens gebunden wandelt, wird auch ihre Vollkommenheit und ihr Glück an die Unvollkommenheit und an das Uebel gebunden sein, so unerlässlich, wie jede unserer Fort-

bewegungsarten die Reibung nach aussen zugleich voraussetzt und bekämpft. Unsere Tugenden und unser Glück gedeihen beide nur mitten in dem lebendigen Streit gegen das Unrecht, mitten unter den Entsagungen, welche die Gesellschaft uns auferlegt und unter den Zweifeln, in die uns die Unsicherheit der Zukunft und des Ausganges unserer Bestrebungen wirft. Käme jemals eine Zukunft, in der jeder Anstoss geebnet wäre, so würde die Menschheit zwar als eine Herde, aber auch nicht mehr als Menschheit, sondern als eine Herde frommer Tiere die Güter der Natur wieder ebenso unbefangen abweiden, wie sie es am Anfange des langen Bildungsweges gethan hat[1])."

Diese Worte, die Schäfer in seiner Dissertation übersehen hat, wissen sich mit der Thatsache des Uebels in einer Weise abzufinden, wie man es nach den oben angeführten Erklärungen Lotze's nicht erwarten sollte. Offenbar liegen hier zwei Gedankenreihen vor, die sich nicht völlig vereinen lassen. Hier erkennt Lotze dem Uebel doch die Bedeutung eines Erziehungsmittels zu, als das er es an jener andern Stelle nicht wollte gelten lassen. Wir stehen nicht an, zu behaupten, dass diese zuletzt entwickelte Anschauung viel mehr im Zusammenhange mit den Grundgedanken der Philosophie Lotze's steht, als jene etwas resignierte Art, mit der er auf die Lösung des Problems verzichtet.

Freilich meinen wir nun nicht alle Schwierigkeiten beseitigt zu haben. Die Frage bleibt, warum Gott nicht eine Welt geschaffen habe, in der Uebel und Sünde unmöglich gewesen wären. Fast unvermeidlich wird hier ein konsequentes Denken dazu geführt, den Ursprung des Bösen und des Uebels in Gottes Willen zu suchen, wie denn im Calvinismus die supralapserischen Systeme diese Folgerung zu ziehen sich nicht gescheut haben, wogegen doch das Gemüt lauten Widerspruch erhebt. Hier gestehen wir darum unser Nichtwissen, aber hier dürfen wir es auch mit grösserem Recht. Wir müssten göttliche Einsicht besitzen, wenn wir diese Frage lösen wollten. Hier tritt der Glaube ein, dass auch die Entwicklung durch Irrtum, Sünde und den Kampf mit den mannigfachen Uebeln der Welt hindurch ihre gottge-

1) Mikr. III, S. 182.

wollte Stelle im Weltplane habe und ein Gut bedeute, das ohne sie nicht bestände. Aehnliche Gedanken tauchten bereits bei der Frage nach dem Sinn der Geschichte auf, und sie nötigten uns, sie mit dem Glauben zu verknüpfen, dass die nicht verloren sein können, die der irdischen Wirklichkeit entnommen sind, sondern dass sie in irgend einer Weise an den Gütern teil haben müssen, die sie durch ihr Kämpfen haben bereiten helfen. Auch hier kämen wir zu einem ähnlichen Schluss, dass der Kampf mit der Sünde und den Uebeln der Welt nicht zwecklos sein kann, auch für die nicht, die ihn kämpften und aus dieser irdischen Wirklichkeit schieden. Dann aber ist auch die Thatsache des Bösen und des Uebels nicht mehr stark genug, uns an dem Gott der Liebe zweifeln zu lassen.

17. Schluss.

Von einer besondern eingehenden Beurteilung der Lotze'schen Philosophie, soweit sie Gegenstand unserer Untersuchung gewesen ist, glauben wir absehen zu dürfen. Uns widerstrebt jene Art, welche formelle Widersprüche aufspürt und dann meint, ein System gestürzt zu haben. Ebensowenig können wir uns mit einer Kritik einverstanden erklären, welche in Lotze's Philosophie Spinozistische, Leibnizische, Kantische, Herbart'sche Elemente nachzuweisen unternimmt und dann mit der Erklärung, dass diese Dinge unmöglich sich miteinander vertragen können, schon eine Widerlegung beigebracht zu haben glaubt. Auf Schwierigkeiten, welche die Philosophie Lotze's bietet, ist aufmerksam gemacht worden. Wir haben nun nicht mehr vor, diese weiter zu verfolgen, sondern wollen nur noch auf die Aufgabe hinweisen, die Lotze der Religionsphilosophie gestellt hat. Wir sind nicht der Meinung, dass dies überflüssig wäre. Denn die mannigfachen Anregungen, die Lotze hier gegeben hat, sind noch keineswegs so fruchtbar gemacht, wie es vielleicht wunschenswert wäre. Zwar ist es ein unbestreitbares Verdienst Ritschl's, wertvolle Gedanken Lotze's aufgenommen zu haben, aber schwerlich wird die Behauptung gewagt werden dürfen, dass der ganze Reichtum des Lotze'schen Erbes in das theologische System Ritschl's übergegangen sei. Dass schon die Berufung Ritschls für seine er-

kenntnistheoretischen Voraussetzungen auf Lotze gewichtigen Bedenken unterliegt, hat, wie wir glauben, Stähelin nachgewiesen[1]). Aber auch jene scharfe Scheidung von religiösem Erkennen und theoretischem Welterkennen, wie sie Ritschl vornimmt, ist nicht im Sinne Lotzes, der vielmehr seine ganze philosophische Kraft daran setzt, den Zwist zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft zu überwinden. Das ist die Aufgabe, die Lotze der Religionsphilosophie stellt, nach einer Vereinigung des theoretischen Erkennens und seiner Resultate mit den praktischen Bedürfnissen des Gemütes zu suchen, und diese Aufgabe behält ihre hohe Bedeutung, auch wenn man die Möglichkeit ihrer Lösung noch nicht sieht, denn sie steht in Uebereinstimmung mit der Einheit des menschlichen Geisteslebens. Lotze selbst hat nicht behauptet, diese Aufgabe gelöst zu haben, er ist aber auch hier vorbildlich durch die demütige Bescheidenheit, in der er zwar wünscht, nicht überall geirrt zu haben, im übrigen aber mit dem orientalischen Spruche bekennt: Gott weiss es besser[2]).

1) a. a. O. S. 134 ff.
2) Met. v. 79, S. 604.

Lebensabriss.

Am 17. Februar 1867 wurde ich, Paul Friedrich Max Kalweit, als Sohn des Kantors Julius Kalweit und seiner Ehefrau Minna geb. Klein zu Domnau, Kreis Friedland in Ostpreussen, geboren. Den ersten Unterricht erhielt ich von meinem Vater. Von Oktober 1877 ab besuchte ich das Königliche Collegium Fridericianum zu Königsberg i. Pr., das ich mit dem Zeugnis der Reife am 1. Oktober 1885 verliess. Nach siebensemestrigem Studium der Theologie auf der Universität zu Königsberg bestand ich die erste theologische Prüfung am 4. Mai 1889 und die zweite am 9. Oktober 1890. Vom 1. November 1892 bis dahin 1893 war ich Vikar bei Herrn Konsistorialrat D. Eilsberger in Königsberg, dem ich vielseitigste Anregung und Förderung in wissenschaftlicher wie praktisch-kirchlicher Hinsicht verdanke. Am 4. März 1894 wurde ich in das Pfarramt zu Eydtkuhnen eingeführt. In das Amt eines Studiendirektors am Predigerseminar zu Naumburg a. Qu., Provinz Schlesien, das ich gegenwärtig innehabe, wurde ich am 6. März 1898 vom Evangelischen Ober-Kirchenrat zu Berlin berufen.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B 3298 G6K2 Kalweit, Paul
Die praktische Begrundung des Gottesbegriffs bei Lotze

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM
39 14 08 12 13 019